Fouillées Verhältnis zu Kant.

Darstellung und Kritik.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Serban Jonescu

aus **Cernatesti-Buzau** (Rumänien).

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1915.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Barth und **Volkelt.**

Leipzig, den 17. März 1915.

Der Procancellar.

Zimmern.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 5

I. § 1. Theorie der Kraft-Ideen 7
§ 2. Die transzendentale und psychologische Methode . . . 15
§ 3. Kritik 17
§ 4. Das Kausalitätsproblem 23
§ 5. Kritik 25
§ 6. Die psychologische Feststellung des Apriorismus 37
§ 7. Kritik 42
§ 8. Raum und Zeit 50
§ 9. Kritik 55
§ 10. Die Kategorienlehre 59

II. § 1. Kants Verfahren in der Begründung der Moralphilosophie . 63
§ 2. Kritik 66
§ 3. Freiheitslehre 75
§ 4. Kritik 78
§ 5. Der kategorische Imperativ 85
§ 6. Kritik 90
§ 7. Schlußbetrachtung 102

Literaturverzeichnis 106

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546828_0084

Einleitung.

Man hat in letzter Zeit mit vollem Recht die innere Verwandtschaft der philosophischen Ansichten Fouillées mit denen Wundts hervorgehoben[1]. Doch darf man nicht ohne weiteres Fouillées Stellung zu Kant derjenigen Wundts zu Kant gleichsetzen[2]. Fouillées intellektualistischer Voluntarismus steht im schroffen Gegensatz zu Kants Kritizismus. Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Weltanschauungen zu tun, die Fouillée seiner Methode gemäß miteinander auszusöhnen versucht. Er erinnert dabei an den voluntaristischen Kritizismus, jene moderne Strömung in der deutschen Philosophie, die eine Ergänzung der Erfahrung durch die Psychologie anstrebt[3]. Von dem Fundamentalprinzip „des Vernunftwillens" (volonté de conscience) ausgehend, ein Name, der von Schopenhauer und seiner Schule übernommen wird, setzt Fouillée den bewußten Willen dem unbewußten Allwillen Schopenhauers, dem Nietzscheschen Willen zur Macht und Guyaus Willen zum Leben entgegen[4].

Fouillée sucht Kant von jedem Dogmatismus, Supranaturalismus und Mystizismus zu befreien, um ihn mit dem

[1] Vgl. dazu: Evol. d. Kraft-Ideen, deutsch v. Eisler, Vorwort; P. Barth, Besprech. v. Fouillées Werken: Tempérament et Caractère, III Éd., Paris 1901; Les éléments sociologiques de la morale, II Éd., Paris 1905; Critique des systèmes de morale contemporains, V Ed., Paris 1907; Der Evolutionismus der Kraft-Ideen, deutsch v. R. Eisler, Leipzig 1908 in Vierteljahrsschr. f. Ph. u. Soz. XXXII; W. Wundt, Grundriß d. Psych., IX. Aufl., S. 23.

[2] Wundt nimmt einen gemäßigteren Standpunkt ein als Fouillée zu Kant.

[3] R. Eisler, Einf. in d. Erkenntnistheorie, S. 161.

[4] La Pensée, Einleitung.

Platonismus und Evolutionismus in Einklang zu bringen. „Le suprême hommage aux grand génies philosophiques," sagt Fouillée, „c'est de les discuter en vue de les réctifier et de les compléter; la meilleure manière d'honorer Kant n'est pas de revenir à Kant, c'est de le dépasser"[1]. So erstrebt dann Fouillée eine Ergänzung Kants. Daß man in Kants Philosophie einen Mangel verspürte, ist eine Tatsache, die durch die Wirkung der Kantischen Lehre ihre Bestätigung findet. Es gibt folgende vier Hauptrichtungen der deutschen nachkantischen Philosophie, wenn wir O. Liebmanns Werk, Kant und die Epigonen, folgen, nämlich die idealistische, realistische, empiristische und transzendente Richtung[2]. Sie alle verdanken derselben Absicht ihre Entstehung, nämlich der, die Kantische Philosophie auszubauen und zu vertiefen. Man hat in der neuesten Zeit den Grund zur Zersplitterung der Philosophie in die oben genannten Richtungen in einer Nicht-Ausschöpfung der Kantischen Philosophie gesucht. Daher die Losung Liebmanns: „Es muß auf Kant zurückgegangen werden". So entstand die Neukantische Bewegung der Gegenwart, die eben die Erfüllung dieser Aufgabe sich zum Zweck setzte[3]. Es wird nun unsere Aufgabe sein, einmal mit Rücksicht auf die Ergebnisse dieser modernen Bewegung Fouillées Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie und Moralphilosophie einer Nachprüfung zu unterziehen, sodann die Verknüpfungspunkte der philosophischen Systeme Kants und Fouillées festzustellen. Um uns über dieses Verhältnis Klarheit zu verschaffen, wollen wir eine Darstellung der „Theorie der Ideenkräfte" von Fouillée voranschicken.

---

[1] Le Moralisme de Kant, S. XI.

[2] Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 6.

[3] Vgl. dazu Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2 Bde.; Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Kants Begründung der Ethik; O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Kant u. d. Epigonen; Lange, Gesch. d. Materialismus, 2 Bde.; Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, die Wiedererweckung der Kantischen Ethik.

I.

§ 1. Die Theorie der Kraft-Ideen.

Den Eckstein des philosophischen Systems bei Fouillée bildet die „Kraft-Idee", deren tiefe Bedeutung von den verschiedenen philosophischen Systematikern vor Fouillée übersehen wurde. Die platonische Ideelehre bedarf nach Fouillée einer Reform. Die Idee muß vom Himmel auf die Erde herabsteigen, um lebensfähig und fruchtbar zu werden. Der ontologischen Methode des Descartes, die das Dasein Gottes aus der Idee ableitet, wirft Fouillée vor, daß hier ein Zwischenglied zwischen der Idee und ihrem Objekt fehle: „c'est le mouvement," sagt Fouillée[1], „par lequel l'idée réalise son objet même et devient ainsi une force productrice". Gegen die spiritualistische Moral betont Fouillée[2] die wirkende Kraft des Gedankens auf die Umwelt. Spencer, der unter der Idee die abstrakte und logische Form verstand, setzte Fouillée „l'idée réelle, l'idée en acte, par conséquent l'action de penser à une chose déterminée", entgegen[3]. Um die Ideenkräfte psychologisch zu begründen, geht Fouillée von folgendem Grundsatz aus: „Toute idée enveloppe un élément impulsif; nulle idée est un état simplement répresentatif, lequel ne serait qu'un extrait et un abstrait du vrai fait de conscience"[4]. Damit scheint er sich der Auffassung

---

[1] Critique des Systèmes, XIV; Evol. d. Kraft-Ideen, S. 5.
[2] Critique des Systèmes, S. 283.
[3] Ebenda S. 24.
[4] Élém. sociol., S. 38.

von Baldwin[1], Münsterberg[2], Lay[2] und W. James[3] zu nähern, die auch den impulsiven Charakter der Vorstellung hervorheben. Insbesondere die sittlichen Ideen und Gefühle lassen sich durch eine doppelte Eigenschaft verwirklichen: 1. durch den spontanen und bewußten Antrieb, den die Ideen erzeugen, 2. durch deren Projizierung nach außen in der Gestalt des Objekts[4]. Die Idee besteht also einerseits aus einem impulsiven und voluntaristischen, andererseits aus einem vorstellenden und intellektuellen Zustand. Vom physiologischen Standpunkt aus besteht in der Ideenkraft ein notwendiges Wechselverhältnis von physischer und psychischer Konkordanz und Harmonie, das Fouillée so ausdrückt: „Une idée qui, par hypothèse, serait seule, se réaliserait par cela même en mouvements“[5]. Eine Idee ohne Kraft und Bewegung würde eine künstliche Zerteilung der psychischen Funktionen bedeuten, die an die Vermögenspsychologie erinnert[6]. In Wirklichkeit gibt es einen Konflikt vielfacher und verschiedener Ideen, der einen Konflikt von Bewegungstrieben und Strebungen bedeutet. Aber die dominierende Kraft-Idee ordnet sich schließlich alle anderen unter[7]. Vom philosophischen Gesichtspunkt aus sind die Kraft-Ideen die wirklichen und modifizierenden Entwicklungsfaktoren. „L'idée,“ sagt Fouillée, „est la réalité même prenant en nous conscience de son action et de sa causalité“[8]. Diese Realität ist psychischer, nicht physischer Natur: „Les lois de l'appétition, du sentiment, de la représentation expriment au point de vue philosophique, le contenu profond et les raisons concrètes des

---

[1] Barth, Die Elem. d. Erziehungs- u. Unterrichtslehre, S. 33.
[2] Ebenda S. 148.
[3] Vgl. noch F.'s Psychol., Bd. I, S. XXX.
[4] Élém. sociol., S. 26.
[5] Ebenda S. 27; vgl. Critique des Systèmes, S. 289.
[6] Élém. sociol., S. 29.
[7] Ebenda S. 27; Evol. d. Kraft-Ideen, S. 175.
[8] Élém. sociol., S. 38.

lois abstraites de la matière et du mécanisme"[1]. Die psychischen Gesetze sind wurzelständiger als die physischen, weil sie auf das Streben zurückführen, und dieses bedeutet für den Philosophen einen viel tiefer gehenden Grund des Geschehens, als die Formeln der Mechanik. Er erhält durch sie einen Einblick in das Innere der Wesen, nicht bloß in deren Außenseite[2]. Wir finden in der Natur noch andere Tätigkeiten als die rein mechanischen, nämlich die psychischen. Die Ideen aber sind der Ausdruck dieser Tätigkeiten und zugleich der Bewegungen, durch die sie sich äußerlich kundgeben[3]. Wir haben es also hier mit einem Gedanken zu tun, den wir auch bei Wundt finden, nämlich dem der Betonung des vollen Realitätscharakters des Psychischen. Alle Entwicklung ist nach Wundt im Grunde geistige Entwicklung[4]. Wenden wir die oben genannte Bedeutung der Idee auf die Soziologie an, so finden wir folgendes Gesetz: „Le caractère le plus essentiel de l'ordre social, à nos yeux, c'est de se modifier en ce concevant, d'être un déterminisme collectif d'idées-forces et de sentiments-forces, si bien que toute société se trouve, pourrait-on dire, en état de continuelle création de soi par soi"[5]. Von diesen Grundsätzen ausgehend definiert Fouillée die Ideen im Lockeschen Sinne mit dem Unterschiede, daß sie bei ihm eine aktuelle oder virtuelle Potenz enthalten. „Die Ideen", sagt er, „sind geistige Formen oder Bewußtseinsformen (*εἶδος*, species) alle Bewußtseinszustände, sofern diese der Reflexion und dadurch der Reaktion auf sich selbst, auf die anderen Bewußtseinszustände und, vermöge der Verbindung des Psychischen mit dem Physischen, auf die Bewegungswerkzeuge fähig sind"[6]. Die Idee

[1] Élém. sociol., S. 42.

[2] Ebenda S. 43; vgl. Evol. d. Kraft-Ideen, S. 8, 12, 17, 32, 34, 37, 388.

[3] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 58.

[4] Vgl. dazu Wundts Philos. u. Psychol. v. Dr. R. Eisler, S. 160.

[5] Libert. et Hum., S. 3; vgl. noch Élém. sociol., S. 153, 158, 160, 171, 176.

[6] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 60, 172.

bezeichnet also den Punkt, wo der Determinismus in unserem Bewußtsein sich gegen sich selbst kehrt, gleich der sich in den Schwanz beißenden Schlange[1]. Um diese Reaktion der Idee zu begreifen, ist es nötig zu erklären, was Fouillée unter dem Begriff „Kraft" versteht. In der modernen Philosophie Frankreichs finden wir diesen Begriff unter den verschiedensten Bezeichnungen, die Fouillée aber nicht als gleichwertig anerkennen will[2]. So führt Bergson die „Évolution créatrice" auf den „Élan vital" zurück. Guyaus ganze Philosophie ruht auf dem Prinzip der „expansion de la puissance vitale", ohne aber zu denselben Folgerungen wie Nietzsche zu gelangen, den Fouillée einen entgleisten Moralisten nennt[3]. Diese philosophischen Strömungen sind in der Hauptsache als eine gewaltige Reaktion gegen die evolutionistische Philosophie Spencers anzusehen, deren Grundlage auf einer rein mechanistischen Weltanschauung beruht. Das Wort „Kraft" umfaßt in sich zwei Faktoren: das Streben und das Bewußtsein, Fouillée setzt von Anfang an: „la vie affective et la vie intellectuelle" als unzertrennlich voraus[4]. „Unsere Urtätigkeit, unser Grundstreben ist ein Lebenswille, ein Wille zum Sein und Wohlsein; niemals ist das Lebewesen gleichgültig im Betreff seines Seins und Wohlseins; sonst wäre es tot, wäre es nicht"[5]. „Um eine Kraftidee zu sein, muß die Idee ein lebendiger, also ein empfindender, begehrender und handelnder Gedanke sein"[6]. Jede Kraft-Idee schließt drei Elemente in sich ein: Vorstellung, Gefühl und Wille[7]. Es gibt keine Idee, in der diese unzertrennliche Einheit nicht vorhanden wäre. Nicht einmal der Gedanke des Denkens selbst, an den sich doch

[1] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 46.

[2] Libert. et Hum., S. 70 und 72; vgl. noch L'Interpret. du Monde, S. 81; Élém. sociol., S. 105, 106, 107; Psychol., Bd. I, S. VI.

[3] Élém. sociol., S. 190.

[4] La Pensée, S. 33.

[5] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 186.

[6] Ebenda S. 24.

[7] Ebenda S. 149ff.

kein Bild zu heften scheint ist eine solche[1]. „Der Gedanke des Denkens ist stets, sagt Fouillée, vom Gemeinfühl, von einem Komplex unendlich kleiner Empfindungen und Gefühle begleitet, deren Aggregat den ständigen Gefühlston des allgemeinen Lebensgefühls bildet“[1]. Das Gleiche gilt von der Idee eines Dreiecks oder Kreises[2]. „Ein Denkakt ohne Gefühl und Streben ist eine rein logische Fiktion“[3]. An die Frage, ob auch die abstrakten Ideen, die reinen Ideen, Bewegungen bestimmen und lenken, antwortet Fouillée: „Jede abstrakte oder allgemeine Vorstellung schließt in Wirklichkeit noch sinnliche und triebhafte Bilder, also auch eine Tendenz zur Bewegung ein“[4]. Dadurch fällt, wie wir sehen, die künstliche Kantische Unterscheidung der Ideen weg, wie sie Kant in der Dialektik der reinen Vernunft aus der Unersättlichkeit der Vernunft hervorgehen läßt und denen er bloß regulative Bedeutung beimißt. Für die praktische Vernunft dagegen enthalten die Ideen objektive Gültigkeit oder „Unbedingtheit des Wertes“ wie Vaihinger diese Bezeichnung umdeutet[5].

Wie es Kraft-Ideen gibt, so gibt es auch Kraft-Wörter: „Vaterland“, „Menschheit!“ Mittels dieser Worte hat man ganze Heere und Völker bezaubert[6]. „Die Ideen beweisen für das Individuum wie auch für die Gesellschaft überhaupt eine bedeutend impulsive, bestimmende und selbst konstruktive Kraft“[7]. „Diese Kraft besteht darin, daß die Ideen einen überwiegenden Einfluß auf die Entwicklung der Gesellschaft und der verschiedenen sozialen Formen ausüben“[8]. „Ihre Kraft, sagt Fouillée an andrer Stelle,

---

[1] Evol. d. Kraft-Idee, S. 184.
[2] Ebenda S. 152.
[3] Ebenda S. 153.
[4] Ebenda S. 184.
[5] Vaihinger, Die Philos. des „Als ob“, S. 658.
[6] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 57.
[7] Elem. sociol., S. 32.
[8] Ebenda S. 34.

besteht in ihrem Wert für das Wahre, Nützliche und Gute“[1]. „Die Zukunft läßt sich nicht ohne uns verwirklichen. Sie hängt von unseren Kraft-Ideen und Kraft-Gefühlen ab“[2]. „L'idée-force de perfection humaine et de bonheur humain z. B. agit pour se réalisier progressivement par le fait même qu'elle est conçue et aimée“[3]. „Nous avons tous déjà l'idée de cette société universelle; grâce à cette idée-force chaque homme peut s'ouvrir de plus en plus à l'amour de l'humanité“[4]. So bedeutet also die Kraft der Idee einen unbedingten psychischen Wert, es ist das Sollen Kants, dem folgerichtig ein kategorischer Imperativ zukommen müßte.

Wie den Ideen aber eine konstruktive Wirkung eigen ist, so können sie auch einen destruktiven Einfluß ausüben[5]. Am entschiedensten hat Nietzsche diese Seite der Ideen hervorgehoben. Er hat eine „Umwertung aller Werte“ versucht, die alten zerbrochenen Tafeln durch neue zu ersetzen und neue Ideen aufzustellen unternommen. So also sind die Ideen nach Fouillée infolge ihrer psychischen Kraft wirkende Faktoren, die an der intellektuellen Entwicklung teilnehmen. Die Kraft-Idee bedeutet mithin eine Einschränkung der Laplace'schen Weltformel. Nicht die mechanische Formel, die Laplace auch auf die geistige Welt ausdehnen wollte, ist das Ursprüngliche und das Allgemeinste, sondern das Psychische. Der Physiker berücksichtigt nur das Quantitativ-Mechanische, der Philosoph dagegen das Qualitativ-Reale. Die Kraft-Idee aber bildet das Zwischenglied zwischen diesen verschiedenen Reihen. Und so gelangt Fouillée zu einem psychischen Monismus, den er dem Mechanismus Spencers entgegensetzt[6]. In seiner Theorie der Ideen-Kräfte knüpft Fouillée u. a. auch

---

[1] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 13.
[2] Ebenda S. 19.
[3] Ebenda S. 12.
[4] Ebenda S. 140, 150.
[5] Elem. sociol., S. 34.
[6] Evol. d. Kraft-Ideen, S. 387.

an Kant an[1]. Auch Kant hat die wirkende Kraft der Ideen, besonders der sittlichen Ideen, nachdrücklichst hervorgehoben. Das Sittengesetz gilt für Kant als eine wirkende Kraft, die in die Verursachung der Handlung eingreift, ähnlich wie etwa ein Physiker elektrische Experimente macht, die durch einen in der Nähe befindlichen Magneten modifiziert werden[2]. „Auch Ideen der moralisch-praktischen Vernunft, sagt Kant, haben bewegende Kräfte auf die Natur der Menschen. Das heißt indirekt die Gottheit fürchten“[3]. Vaihinger macht auf die Ähnlichkeit dieser Gedanken mit Fouillées idée-forces aufmerksam[4]. „Zu den wirkenden Ursachen im Weltganzen, sagt Kant, gehört auch die moralisch-praktische Vernunft“[4]. Auch Fouillée erkennt das teilweise an, wenn er folgende Stelle aus Kant zitiert, wo nach seiner Überzeugung ein Fall der Ideen-Kräfte vorliegt: „Das moralische Gesetz beweiset seine Realität dadurch auch für die Kritik der spekulativen Vernunft genugtuend, daß es einer bloß negativ gedachten Kausalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nötig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maxime) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie spekulativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transzendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbstwirkende Ursache zu sein) verwandelt“[5]. Fouillée hebt hervor, daß Kants

[1] Insbesondere schließt sich Fouillée von den älteren Philosophen an Leibniz an, von den neueren an Herbart und Hegel. Diese Behauptung werden wir für später einer eingehenden Untersuchung vorbehalten. Hier wollen wir nur sein Verhältnis zu Kant hervorheben.

[2] Vgl. Barth, Fragen der Geschichtswissenschaft I, S. 333.

[3] Opus postumum publiz. von R. Reicke in d. Altpreuß. Monatsschr. 1881—84; zit. auch bei Vaihinger, Die Philos. d. „Als ob“, S. 731.

[4] Ebenda S. 731.

[5] Kritik d. prakt. Vernunft, S. 58.

Ideen keine wirkenden Ursachen sein können, weil sie nicht immanent, sondern transzendent sind, was, wie wir weiter sehen werden, nicht zutrifft. Wenn Fouillée auch zu dem Ergebnis kommt, daß jeder Gegenstand in unserem Organismus verschiedenartige Sinnesempfindungen auszulösen imstande und jede Empfindung von gewissen Veränderungen in unserem Nervensystem begleitet sei, so folgt daraus keineswegs, daß Bewegung und Empfindung als mechanische und psychische Eigenschaften wesensgleich sind. Fouillée geht in dieser Beziehung so weit, daß er glaubt, das menschliche Bewußtsein könne alles verwirklichen, wenn nur Ideen erzeugt werden. Er drückt das in dem stolzen Worte aus: „Je pense donc je deviens". In diesem Falle aber müssen wir die Sphäre der Ideen auf das psychische Gebiet einschränken, wo wir nach Wundt mit einem Wachstum der geistigen Energie zu tun haben, ohne auf das mechanische einwirken zu können, wo die Summe der Energie konstant bleibt. Zweifellos sucht Fouillée die Ideen-Kräfte wissenschaftlich als solche zu begründen. Aber nicht von allen in unserem Bewußtsein entstehenden Ideen gilt, daß sie, weil sie Bewegungen zur Voraussetzung haben, auch in Wirklichkeit sich in solche umsetzen können, denn das bedeutete, die Ontologie in eine Wirklichkeitsphilosophie umzuwandeln, was, wie Kant genügend bewiesen hat, nicht geschehen darf. „Es ist ein Hauptverdienst Kants, sagt Vaihinger[1], gezeigt zu haben, daß Gedacht-werden-müssen nicht notwendig das Sein involviert". Das Vorhandensein einer Ideenkraft in unserem Bewußtsein genügt allein nicht zu ihrer Verwirklichung. Denn als sehr komplizierte Gebilde nehmen die Ideen nicht nur das Wesen des Menschen in Anspruch, sondern sie sind auch zu ihrer Realisierung von dem äußeren Milieu abhängig. Eine Idee vermag sich nur dann in Realität umzusetzen, wenn sie auch die Möglichkeit der Verwirklichung besitzt. So geht auch Kant von der Möglichkeit der Ver-

[1] Die Philosophie des „Als-ob", S. 611.

wirklichung des sittlichen Sollens aus, die immer besteht, auch wenn sie nicht zur Wirklichkeit wird.

§ 2.

Die transzendentale und die psychologische Methode.

Was die Erkenntnismethode betrifft, steht Fouillée im Gegensatz zu Kant. Schon am Anfang seines Buches „La Pensée . . .“ setzt er der rein formalistischen und ontologischen Methode Kants eine psycho-biologische Methode entgegen. Der erste Einwand Fouillées lautet: „Das logische Denken bei Kant bleibt völlig isoliert von der wesentlichen Wirklichkeit des Subjekts, so daß die unmittelbare Einheit zwischen Denken und Handeln aufgehoben wird.“[1] Um den Vorwurf Fouillées zu verstehen, müssen wir vor allem an der Hauptfrage der Philosophie festhalten: „Was ist an sich das Objektiv-Wirkliche und wo kann diese Wirklichkeit gefunden werden.“[2] Diese metaphysische Frage steht im Zusammenhang mit Fouillées Rechtfertigung der psychologischen Methode. Jenseits der Grenzen unserer empirischen Erkenntnis, sagt er, liegt das Unerkennbare, das als ein relativ oder absolut Unerkennbares aufgefaßt werden kann. Das absolut Unerkennbare wird von manchen Philosophen überhaupt bestritten, von anderen wie z. B. Spencer, Kant als etwas an sich Reales angenommen. Das absolut Unerkennbare kann aber nie durch unsere Erkenntnis ermittelt werden. Man kann seine Erkenntnis höchstens als ein nie zu erreichendes Ideal auffassen. Welches ist aber, fragt Fouillée, der letzte Sinn des Unerkennbaren und wo sind wir berechtigt, dieses Metapsychische zu suchen?[3] Darauf hat er bereits hingewiesen, wenn er sagt: „L'homme est un animal méta-

[1] La Pensée, S. 7, 10; vgl. auch Vaihingers Kommentar, Bd. II, S. 24.

[2] La Pensée, S. 57.

[3] L'Idée moderne du droit, S. 267.

physique“[1]; oder an anderer Stelle: „Il y a au sein de l'homme un problème et une énigme immanente, quel que soit le nom qu'on lui donne, qu'on appelle avec Hamilton et Spencer l'inconnaissable, avec Schilling et Paton *τὸ ὄντως ὄν*, avec Kant le noumène, avec Schopenhauer la volonté“[2]. Nach seiner Meinung steht Fouillée in der Auffassung dieses Unerkennbaren im Gegensatz zu Kant, denn darüber drückt er sich folgendermaßen aus: „Mais Kant a quelque fois représenter comme transcendant ce qui en définitive est immanent par excellence et constitutif de la conscience même; de plus, Kant a voulu déduire de là une loi impérative et formaliste: nous ne le suivons plus sur ce terrain de la Critique de la raison pratique, et nous en rejetons le côté transcendant, supranaturel; mais nous conservons ce qui peut être retenu de la Critique de la raison pure, c'est-à-dire une simple idée, la plus haute de toutes, la plous obscure, la plus énigmatique, celle du fond impénétrable de la conscience, que toute notre science analytique ne peut atteindre“[3]. Das denkende Subjekt, nicht das Objekt, bleibt in seinen letzten Elementen der Wirklichkeit unerkannt: „Par là nous arrivons à concevoir, d'une conception indirekte et comme parabolique, ce qui serait autre que le connaissable, le non-connaissable, l'inconnaissable hypothétique, qu'il voudrait mieux appeler l'irréductible“[4]. Dieses Unzurückführbare, das erkenntnistheoretisch nicht erfaßt werden kann, wohl aber gefühlt wird, bildet an sich das Positiv-Wirkliche. „Die einzige Aktivität, von der wir irgend ein Gefühl haben, ist das psychische Streben, das Wollen“[5]. „Das Begehren- und Willensleben ist tiefer in uns als das Vorstellungsleben“[6].

[1] L'Avenir, S. 16.

[2] L'Idée moderne du droit, S. 271.

[3] Ebenda S. 270.

[4] L'Idée moderne du droit, VII. Aufl., S. 266.

[5] Über das folgende vgl. Le Mouvement idealiste.

[6] Vgl. Evol. d. Kraft-Ideen, S. 130, 162, 186; denselben Gedanken finden wir auch bei Bergson. Vgl. Schöpferische Entwicklung, S. 156.

Durch Fühlen und Reagieren fassen wir Fuß im Realen. Die spontanen Akte und Zustände des Willens haben unmittelbare Existenz als Bestrebungen freudiger oder schmerzlicher Art. Das Objekt ist ursprünglich keineswegs Gegenstand der betrachtenden Intelligenz; erst dadurch, daß es sich unserem Willem entgegengesetzt, wird es dazu. Das an und für sich Gegebene, das Einzige, dessen Existenz wir behaupten können, ist ein an sich Instinktives, eine aktuelle Pulsation des Lebens (nicht etwa der Schopenhauersche Allwille). Kant und Lange dagegen nehmen an, daß Wirklichkeit und Denken sich verhalten wie die Stücke einer in zwei Hälften zerteilten Schlange, die sich umsonst zu vereinigen suchen. Man kann den wissenschaftlichen Wert und die Genesis der Erkenntnis nicht feststellen, ohne ihr Fundament in Betracht zu ziehen: „Le problème de savoir entendu en toute son extension est lié au problème de l'être"[1]. So lehnt Fouillée nicht nur eine rein formalistische Auffassung des Denkens ab, indem er die Einheit zwischen Denken und Wollen wieder herzustellen versucht, sondern auch das Noumenon, das Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als ein Wirkliches annimmt, wo er von intelligiblen Wesen in der Mehrzahl spricht, welche letzteren doch Fouillée nur für unsere nach außen projizierten Ideen hält.

§ 3. Kritik.

„Die Trennung der objektiven Notwendigkeit von der subjektiven ist zugleich die Scheidung der Kritik von Psychologie und Anthropologie", sagt Riehl[2]. Dieser klare Unterschied zwischen dem kritischen und dem psychologischen Verfahren scheint uns um so wichtiger zu sein, da Fouillée den kritischen Standpunkt durch den psychologischen ersetzen will. „Les formes de notre pensée ne

[1] L'Avenier de la Métaphysique, S. 49.

[2] Der philos. Kritizismus, Bd. I, S. 383.

sont que des fonctions de notre volonté primordiale, aux quelles répondent les fonctions essentielles de la vie physiologique."[1] Durch diese Auffassung sucht nun Fouillée die unmittelbare Einheit von Bewußtsein und Handeln herzustellen[2]. Abgesehen davon, daß Kant die logischen Prinzipien, die Fouillée auf psychologische Tatsachen zurückführt, ganz und gar von der Psychologie getrennt wissen will, muß die Tatsache erwähnt werden, daß Kant die objektive Gültigkeit der Erkenntnis begründen will. „Wollte jemand," sagt er[3], „die Prinzipien der Erfahrung für Anlagen zum Denken erklären, die uns mit unserer Existenz eingepflanzt oder von unserem Urheber so eingerichtet werden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur genau stimmte, so würde (außerdem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung von bestimmten Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das entscheidend sein, daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges, unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten Notwendigkeit beruhte." Und weiter: „Ich würde nicht sagen können, die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. h. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht. Denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 210.
[2] La Pensée, S. 10.
[3] Kritik d. reinen Vernunft, Bd. III, S. 128.

über dasjenigen hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.“ Es ist also für Kant eine durchaus feststehende Tatsache, daß die subjektive Notwendigkeit von der objektiven Notwendigkeit getrennt werden muß. Er ist sich auch dieser Schwierigkeit bewußt: wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben, d. h. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben sollen[1]. Aber nichtsdestoweniger bedeutet die objektive Gültigkeit die Erreichung eines höheren Standpunkts, als der seiner Vorgänger war, die bei der subjektiven Notwendigkeit stehen geblieben waren. Man hat nach Kant dem berühmten Locke zu danken, der zuerst den Weg eröffnet hat, von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen aufzusteigen[2]. Man kann auf diesem Wege eine empirische Deduktion, keineswegs aber eine transzendentale geben. „Ich nenne daher die Erklärung der Art,“ sagt Kant, „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transcendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen“[2]. Kant versuchte jene durchgängige Identität des allgemeinen Selbstbewußtseins festzustellen, die als Kriterium für die allgemeingültigen und notwendigen Prinzipien, d. h. solcher, deren Gegenteil undenkbar wäre, gelten soll. Das Vorhandensein der „ideae innatae“ von Descartes und Leibniz, der „notiones communes“ Spinozas, der „allgemeinen Vorstellungen“ der Stoa in unserem Bewußtsein, die mehr nach Analogie des tierischen Instinktes gedacht wurden[3], war für Kant kein sicheres Kriterium der Wahrheit. Er suchte die Sphäre der angeborenen

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 102.

[2] Ebenda S. 100.

[3] Barth, „Stoa“ S. 112.

Wahrheiten zu verengern. „Denn nicht alle Ideen, deren ich in meinem Bewußtsein unmittelbar bewußt bin, haben den Anspruch auf feststehende oder ewige Wahrheiten. Nur die Wahrheiten sind a priori, denen die Beweiskraft für ein allgemeines Selbstbewußtsein eignet.“[1] Was Kant also veranlaßte, die Isolierung der Denkprozesse von den übrigen psychischen Funktionen zu vollziehen, war einerseits das Bestreben, die unveränderlichen Gesetze des Naturerkennens und damit die im Verstande wurzelnde Grundstruktur der Natur selbst zu deduzieren[2], andererseits aber die Frage nach der objektiven Realität unserer Vorstellungen, die durch die Psychologie nicht beantwortet werden kann. Wenn wir auch die subjektive Notwendigkeit der Prinzipien a priori kennten, so wäre damit ein Beweis für die objektive Gültigkeit unserer Prinzipien noch nicht erbracht. „Kants Hauptverdienst,“ sagt Riehl[3], „ist gerade, gezeigt zu haben, wodurch und wieweit wir berechtigt sind, die apriorischen Elemente als von der Natur der Dinge selbst geltend anzunehmen.“ Die Psychologie beschäftigt sich mit den Bildungsgesetzen der Begriffe, die Erkenntniskritik mit den Bedingungen ihrer Wahrheit oder objektiven Gültigkeit. Kant sagt an einer Stelle[4]: „Um alles Bisherige in einem Begriffe zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, den Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das Erste gehört zur Psychologie und würde selbst auch da ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis gehört, niemals gehörig entwickelt werden können“. Die Frage der Kritik lautet also nicht: Wie entstehen synthetische Urteile a priori, sondern wie sind sie möglich, wie lassen sie sich begreifen, und wie läßt sich ihre Gültigkeit und Berechtigung beweisen?[5]

[1] M. Scheller, Die transzend. u. die psychol. Methode, S. 165.
[2] E. Spranger, Die Grundlage d. Geschichtswissenschaft, S. 4.
[3] Riehl, Die Philosophie d. Gegenwart, S. 115.
[4] Kant, Prolegomena, S. 57.
[5] Vgl. Riehl, Der philos. Kritizismus, Bd. I, S. 384.

Das Verhältnis der Kritik der reinen Vernunft zur Psychologie wird deutlich, wenn man folgende drei Fragen schärfer unterscheidet. Einmal: Wie bilden sich die apriorischen Grundbegriffe und Grundsätze im einzelnen Subjekt allmählich aus? Diese Frage weist Kant der empirischen Psychologie zu und trennt sie scharf von der Erkenntnistheorie. Die zweite Frage: Wie ist diese Gültigkeit apriorischer Prinzipien zu erklären? Dies ist die erkenntnistheoretische Frage, die nicht sowohl die Entstehung als vielmehr ihre Gültigkeit für die Erfahrung untersucht. Zwischen diesen beiden liegt aber noch eine dritte Frage, die große Verwirrung hereinbringt. Sie lautet: Wie läßt sich nachweisen, daß der Mensch tatsächlich apriorische Prinzipizien besitzt, und auf welches Grundvermögen lassen sie sich zurückführen?[1] Diese Frage hängt mit der Hinneigung Kants zu dem oben genannten allgemeinen Bewußtsein überhaupt zusammen, aus dem die idealistische Richtung Fichtes und Hegels hervorgegangen ist. „Die Frage nach der psychologischen Möglichkeit", sagt Vaihinger[2], „ist nicht Sache der empirischen Psychologie, sondern sozusagen einer Art Transzendentalpsychologie. . . . Die Verwechselung der empirischen Psychologie, welche außerhalb der Kritik steht, mit der ‚Transzendentalpsychologie' innerhalb derselben ist verbreitet und hat mannigfache Verwirrung angerichtet, um so mehr als Kant selbst jene transzendentalpsychologischen Untersuchungen als unwesentlich hinstellt, womit die gänzliche Verwerfung der empirisch-psychologischen Untersuchungen leicht verwechelt wurde."

Hieran können u. E. die psychologischen Untersuchungen Fouillées geknüpft werden. Die Unterscheidung Kants zwischen einer empirischen und einer transzendentalen Apperzeption läßt sich ohne eine höhere Synthese, wodurch die Erkenntnisse der Psychologie mit den Postulaten der exakten Wissenschaften vereint werden, nicht mehr aufrecht

[1] Vgl. dazu Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, S. 21.

[2] Kommentar, Bd. I, S. 324.

erhalten. „Die philosophische Analyse," sagt Wundt[1], „sucht die psychologischen Entstehungsbedingungen und die logischen Elemente [der wissenschaftlichen Fundamentalbegriffe zu erfassen." Die heutige Wissenschaft sucht ihre Probleme nicht auf der Grundlage eines „Bewußtseins überhaupt", sondern einer psychologischen Bewußtseins-Tatsache zu begreifen. Will man also die Denkgesetze nicht als in der Luft schwebende Gebilde einer selbständigen reinen Vernunft, sondern einer Vernunft, die zum lebendigen Motor den Einheitswillen und dessen autonome Gesetzlichkeit hat[2], betrachten, gedenkt man weiter die Fundamente des Erkennens nicht wieder im Erkennen selbst zu suchen, denn die Beweise könnten sich schließlich im Kreise drehen, wenn wir keinen Stützpunkt außerhalb der Kreise des Erkennens haben[3], — so müssen wir Fouillée Recht geben, wenn er tiefer nach den Wurzeln der seelischen Einheit greift. Diese gemeinsame Wurzel der seelischen Funktionen liegt nach Fouillée im Vernunftwillen. „La volition est la synthése de tous les éléments psychiques et physiques, conscients, subconscients et inconscients"[4]. Kant versetzte dagegen diese Wurzel in eine metaphysische Sphäre[5]. Fouillée aber, wie übrigens auch Wundt, Lipps und andere gehen von einem psychologischen Faktum des Bewußtseins aus, um das Bestehen der logischen Prinzipien, wie das der Identität, des zureichendem Grundes usw. nachzuweisen. Sehen wir also von den objektiven Bedingungen der Erkenntnis ab, die bei Kant in den Vordergrund treten, so können wir Fouillées Untersuchungen nicht als einen Ersatz der kritischen Methode, wohl aber als eine Ergänzung derselben ansehen, auf welche Kant nicht näher eingegangen ist.

---

[1] Wundt, Logik, Bd. III, III. Aufl., S. 676.
[2] R. Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 153.
[3] Simmel, Vorles. über Kant, S. 28.
[4] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 279.
[5] Vgl. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 152.

§ 4. Das Kausalitätsproblem.

Ein anderer Vorwurf Fouillées bezieht sich auf die Lösung des Kausalitätsproblems. Die große philosophische Frage, die beim Auftreten Kants ihrer Lösung harrte, betraf das Verhältnis des Subjekts zum Objekt. Sie lautet nach Fouillée folgendermaßen: „Y-a-t-il des causes, en général, et en particulier, est-ce par une activité causale qu'on peut expliquer la relation du sujet à l'objet dans les idées?“[1] Es ist dies die bereits von Locke und Leibniz aufgeworfene Frage, die aber von Hume entschieden verneint wurde. Wollen wir nach Hume, der die Substantialität des Geistes und die objektive Gültigkeit der Kausalität bezweifelt, die Erkenntnis nach dem Kausalitätsprinzip begründen, so machen wir dadurch ein Unbekanntes zum Prinzip. Wir stützen uns auf einen Begriff, der vielleicht nur ein Pseudobegriff ist. Nach Hume geben die Eindrücke uns keine wirkende Ursache, sondern sie sind nur Phänomene, die nacheinander folgen. Das ist der konsequenteste Phänomenalismus, welcher die ursächliche Aktivität des Willens und damit die des Denkens verneint. Kant geht hier über Hume hinaus und knüpft wieder an Locke und Leibniz an, indem er als erwiesen erachtet, daß das erkennende Subjekt eine kausierende Aktivität besitze und bestimmt die Art und Weise dieser Aktivität durch die apriorischen Formen. Das Problem der Erkenntnis verlangt aber nach Fouillée erstens, daß die Existenz von wirkenden Ursachen und der objektive Wert des Kausalitätsbegriffes, zweitens, daß die Existenz der innewohnenden Aktivität des Denkens als solche, drittens, die Anerkennung der Erkenntnis als eines Produktes wechselseitiger Handlungen bewiesen werden. Kant macht sich hier nach Fouillée einer petitio principii schuldig, die man so fassen könnte: „Existe-t-il dans la conaissance un sujet doué de causalité?“ — Réponse: Puisque le sujet agit, il doit contribuer au résultat par les

[1] Vgl. Revue philos, Jahrg. 1891, K. de Kantisme et l'évolutionisme.

formes de son action." — Fouillée sucht nun diese Schwierigkeit folgendermaßen zu lösen[1]. Die Begreifbarkeit der Natur läßt sich durch das Prinzip des zureichenden Grundes mittels der Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge erklären. Durch eine natürliche Assoziation projizieren wir diese Sukzession nach außen und daraus erklärt sich die Berechtigung, nach vorhergehenden Ursachen zu fragen. Vom physiologischen Standpunkt aus findet dieses Verfahren sein Korrelat in den Begehrungs- und Reflexbewegungen. Jede Kontraktilität setzt eine Irritabilität voraus. Empfindung und Wille bilden die Grundlage des Lebens. Unser Verharren im Sein schließt das natürliche Vertrauen auf Wiederholung derselben Dinge ein. Die Gleichförmigkeit ist nicht nur eine allgemeine Tatsache der objektiven Betrachtung, sondern liegt in unserem Willen als eine Tatsache seiner Entwicklung und im Denken als eine Bedingung seines Intätigkeittretens. Diese Gleichförmigkeit ist nicht nur ideell, sondern in Wirklichkeit gegeben: denn die Welt ist nicht nur ein toter Mechanismus, sondern beseelt und reagierend. Hier also ist der Ursprung des Kausalitätsprinzips. Wenn Hume das Kausalitätsprinzip leugnet, weil wir bei einem Geschehen die Wirkung nicht voraussehen können, so verwechselt er die eintretende Wirkung mit dem Geschehen selbst. Es ist klar, daß wir keine unmittelbare Erkenntnis von der eintretenden Wirkung besitzen, da wir nicht gleichzeitig tätig und leidend sein können. Die Verbindung der Erscheinungen findet nach Hume infolge eines Zwangsgefühls, einer subjektiven Notwendigkeit statt. Aber „Le grand tort des associationnistes", sagt Fouillée „c'est de substituer en nous une vicissitude d'états détachés à cette série continue d'états intensifs, où l'intensité du premier se prolonge dans celle du second et s'y exprime sous une autre forme"[2]. „La transition et la relation," behauptet weiter Fouillée, „n'ont rien d'abstrait ni de proprement intellectuel: ce ne

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 157, 169ff.
[2] Ebenda S. 174.

sont pas des objets d'entendement ni de logique, ce sont les objets d'un sentiment aussi immédiat que celui de la vie, dont il est d'ailleurs partie intégrante"[1]. Also nach Fouillée ist das Gefühl der subjektiven Notwendigkeit ein Teil des Lebens selbst, nicht von verschiedener Stärke, wie bei Hume, sondern immer gleich stark. Kant hat also Unrecht, wenn er von dem psychologischen und kosmologischen Gesichtspunkt völlig absieht. Er hat das Verhältnis Subjekt—Objekt erkannt, aber nicht durchgeführt. Er mußte die spontane Aktivität des Denkens, die eine Erhebung über Humes Problem bedeutet, beweisen und nicht nur von vornherein entscheiden, eine Ansicht, die durch die psychologische Analyse sich begründen läßt.

§ 5. Kritik.

Was diesen Vorwurf anlangt, so sei vor allem bemerkt, daß Fouillée wie auch Paulsen (in einer anderen Beziehung)[2] Kants Fortschritt gegenüber Humes Auffassung der Kausalität bestreitet. Ja Fouillée geht noch weiter; er schreibt Kant sogar eine petitio principii zu. Kant hätte Hume nicht ergänzt, sei auch durch Hume nicht aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt worden, sondern hätte die Frage umgangen, ohne das Problem zu lösen. Damit wird Kants Erkenntnistheorie in ihren Grundfesten erschüttert. Denn das Kausalitätsprinzip bildet ohne Zweifel den Mittelpunkt seiner Erkenntnislehre.

Vor allem ist festzustellen, wie Kant und seine Vorgänger das Problem gefaßt haben und ob Kant nicht dem Kausalprinzip eine Lösung gegeben hat, die Fouillée vielleicht übersieht. Betrachten wir das Kausalitätsproblem in seinen großen geschichtlichen Zügen, so ergibt sich, daß das Prinzip des zureichenden Grundes aus zwei Teilen besteht, die sich nicht nur dem Namen, sondern auch dem

[1] Vgl. La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 174.

[2] Vgl. Einleitung in d. Philosophie, S. 416f.

Wesen nach unterscheiden, nämlich in das Prinzip des Realgrundes („Jedes Ereignis muß eine Ursache haben") und das des Erkenntnisgrundes („Jedes Urteil muß einen Grund haben"). Diese beiden Prinzipien sind im Laufe der Zeiten nicht immer auseinander gehalten, sondern bald miteinander verwechselt, bald nur teilweise betont worden. Im klassischen Altertum hat z. B. Aristoteles nur den Erkenntnisgrund gesucht und danach die Erscheinungen zu erklären unternommen. Daß die Wärme die Körper ausdehnt, gehört zum Begriff der Wärme; er hat also einen Erkenntnisgrund, und dadurch ist für Aristoteles das Problem schon erledigt. Die moderne Physik dagegen sucht die Ursachen der Wärme und der Ausdehnung der Körper anzugeben und sich über ihre Konstitution klar zu werden usw. Wir wollen Aristoteles nicht einen Baumeister nennen, wie Goethe es getan, sondern einen Feldherrn. Wie ein General seine Soldaten verteilt, so sucht er alle Erscheinungen durch Klassifikation und Subsumtion zu ordnen[1]. Auch fürs Mittelalter gilt das, wo seine Philosophie vorherrschte. Dieser Zug geht durch die ganze scholastische Philosophie hindurch.

Descartes dagegen, der die mechanische Weltanschauung begründet hat, fragt nicht mehr nach dem Erkenntnisgrund, sondern nur nach dem Realgrund. Er formuliert ihn folgendermaßen: „Chaque chose demeure en l'état où elle est, tant que rien ne vient le changer"[2].

Spinoza wiederum spricht nur von Erkenntnisgrund. Bei ihm ist causa = ratio. Er strebt nach immer höherem Wissen. Das niedrigste Wissen, das aus der Erfahrung gewonnen wird, spielt bei ihm gar keine Rolle. Er verlangt die Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung, die nur für Grund und Folge besteht. In der Wirklichkeit sind Ursache und Wirkung nicht immer gleichartig. Die Geometrie, die auf Grund und Folge zurückgeht, enthält „veritates aeternae",

[1] Vgl. Barth, Vorlesungen über Kant.

[2] Vgl. dazu Fouillée, L'Histoire de la Philosophie, XIII. Aufl., S. 266.

darum ist sie eine vollkommene Wissenschaft. Der Realgrund setzt die Zeit voraus, und wir sprechen von Zeit wegen unseres „intellectus finitus". Der Intellectus infinitus, der gleich Gott ist, bedarf keiner Zeit. Darum ist die Geometrie durch ihre Zeitlosigkeit mit der Philosophie am innigsten verbunden. Diese Einseitigkeit der Weltanschauung Spinozas sucht Leibniz zu beseitigen, indem er zwei Hauptprinzipien annimmt: Das Prinzip des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Er nennt den Satz des Grundes: „Le principe de raison suffisante et déterminante", und reduziert ihn auf drei Formen: 1. qu'une chose existe, 2. qu'une événement arrive und 3. qu'une vérité ait lieu. Die erste Formel können wir so auffassen, daß ein Ding dasselbe bleibt, so lange nicht eine Veränderung eintritt. Wird das der Fall sein, so haben wir es mit der zweiten Formel zu tun, oder mit dem Satze des Realgrundes. Die dritte Formel betrifft den Erkenntnisgrund. Leibniz hat die alte Vermengung der causa und ratio zum ersten Mal überwunden, ohne daß beide von einander getrennt würden; sondern der Grund bleibt die logische Form, in die sich die Ursache umsetzt[1]. Er unterscheidet auch nicht scharf genug zwischen mechanischer Kausalität, Finalität. Kants Aufmerksamkeit wurde insbesondere durch Locke und Hume auf diese Probleme gelenkt. Die kritische Philosophie beginnt mit Lockes psychologischen Reflexionen über den Ursprung des Erkennens und der Analyse des Inhaltes der Begriffe. Schon am Anfang seines Buches „Versuch über den menschlichen Verstand" sagt Locke, daß es seine Absicht sei, „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlegung und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen". Er sucht den Kausalitätsbegriff aus Vorstellungen begreiflich zu machen. „Für die Vorstellung der Ursache und Wirkung", sagt er, „genügt die Auffassung einer ein-

[1] Vgl. Wundt, Logik, 3. Aufl., Bd. I, S. 577.

fachen Vorstellung oder Substanz, welche durch die Wirksamkeit einer andern zu sein beginnt, ohne daß man die Art dieser Wirksamkeit kennt“[1].

Hume unterscheidet zwischen Erkenntnisgrund und Realgrund, aber es kann sich bei ihm seines Phänomenalismus wegen nicht um das Kausalgesetz, sondern nur um den Kausalbegriff handeln.

Kant dagegen unterscheidet scharf gegenüber seinen Vorgängern das Prinzip der Identität, das er so formuliert: „Quidquid est, est“, oder für negierende Sätze: „Quid quid non est, non est“. „Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis“[2], und das des zureichenden Grundes, das er principium rationis determinantis, vulgo sufficientis nennt. Er definiert es so: „Antecedenter determinans est, cujus notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile. Consequenter determinans est quae non poneretur, nisi jam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem Cur s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem Quod s. cognoscendi“[3]. Durch die Unterscheidung zwischen „ratio cognoscendi“ und „ratio essendi seu fiendi“ annihiliert Kant die Argumentationen der Rationalisten, deren Eigenart gerade in dieser Vermengung des Realgrundes mit dem Erkenntnisgrund bestand. „Ideo indeterminatum nobis est“, sagt Kant, „utrum planeta Mercurius circa axem revolvatur nec ne, siquiden ratione caremus, quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostrae efficitur“[4]. Diese Unterscheidung, die einen großen Fortschritt gegenüber Kants Vorgängern bedeutet, ist nicht die Einzige. Fouillée sagt dagegen, daß

[1] Locke, Versuch über den menschlichen Verstand. Deutsch von Kirchmann, Bd. I, S. 359.

[2] Principiorum primorum cognit. metaphys. nova dil., S. 48.

[3] Ebenda S. 52.

[4] Ebenda S. 53.

Kant das Verhältnis Subjekt-Objekt erkannt aber nicht durchgeführt habe. Er hätte von der Kritik des Kraftbegriffes, wo Hume stehen geblieben war, ausgehen müssen, um ihn tatsächlich zu ergänzen. Für Locke gab es in der Tat keine wirkenden Dinge, da die inneren Kräfte sich unserer Beobachtung entziehen. „Wenn man", sagt er, „so durch die sinnlich wahrgenommenen Wirksamkeiten der Körper auf einander den Begriff von Ursache und Wirkung erlangt hat, nämlich daß Ursache das ist, was macht, daß etwas Anderes, sei es einfache Vorstellung, Substanz oder Eigenschaft zu sein beginnt, und Wirkung, was seinen Anfang von etwas Anderem hat, so findet die Seele es nicht schwer, den Ursprung der Dinge auf zwei Arten zurückzuführen: 1. die, wo das Ding ganz neu entsteht, ohne daß ein Teil desselben schon vorher bestanden hat; wenn z. B. ein neuer Stoffteil, in rerum natura, zu sein beginnt, der vorher kein Dasein hatte. Dies nennt man Schöpfung; 2. die, wo ein Ding aus Stücken gemacht wird, die schon vorher bestanden haben, wo aber dieses Ding, was so aus frühern Stücken besteht, als solche Sammlung einfacher Vorstellungen aufgefaßt, vorher nicht bestanden hat; wie dieser Mensch, dieses Ei, diese Rose oder Kirsche usw. Diese letztere Art heißt, in bezug auf eine Substanz, die im gewöhnlichen Lauf der Natur durch innere Kräfte hervorgebracht wird, und nur den Anstoß von einem äußerlich Wirkenden oder einer Ursache empfängt, die auf unsichtbaren Wegen wirkt, die man nicht erfaßt, Erzeugung"[1]. Für Locke bleiben diese wirkenden Kräfte unerkannt und in dieser Beziehung stimmt er auch mit Hume überein, der aber weiter nach der Berechtigung der Unbegreiflichkeit dieser unsichtbaren Kräfte forscht. Durch die scharfe Kritik, die Hume an dem Kraftbegriff übt, gelangt er zum völligen Skeptizismus. „Einige haben nun freilich behauptet", sagt er, „wir fühlten eine Energie oder Kraft in unserem eigenen Geiste, und nachdem wir auf diesem Wege eine Vorstellung

[1] Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, S. 358.

der Kraft gewonnen hätten, übertrügen wir den Inhalt derselben auf die Materie, in der wir sie unmittelbar zu entdecken nicht imstande seien. Die Bewegungen unseres Körpers und die Gedanken und Gefühle in unserem Geiste, sagen sie, gehorchen dem Willen; nun, damit ist alles gegeben, was wir brauchen um eine allen Anforderungen entsprechende Vorstellung der Kraft oder des Wirkens zu gewinnen. Um uns indessen zu überzeugen, wie trügerisch diese Meinung ist, brauchen wir nur zu erwägen, daß der Wille, der hier als „Ursache" bezeichnet wird, ebensowenig in einer auffindbaren Verknüpfung mit seinen Wirkungen steht, wie eine beliebige materielle Ursache mit ihrer Wirkung. Weit entfernt, daß wir die Verknüpfung zwischen einem Willensakt und der Bewegung des Körpers (unmittelbar) wahrnehmen, ist vielmehr, wie man zugibt, jeder Versuch, die Wirkung des Willens auf den Körper aus den Kräften und dem Wesen des Denkens und der Materie zu begreifen aussichtsloser, als der Versuch, irgend eine sonstige Wirkung sich unmittelbar verständlich zu machen; und die Herrschaft des Willens über unseren Geist ist um nichts begreiflicher. Die Wirkung ist hier von der Ursache durchaus unterscheidbar und trennbar und könnte, wenn uns nicht die Erfahrung von ihrer beständigen Verbindung kundgäbe, nicht vorausgesehen werden"[1]. Hier mußte Kant, meint Fouillée, mit seiner Kritik einsetzen, um Hume tatsächlich fortzubilden.

Wir wollen nun versuchen darzulegen, worin Kants Fortschritt gegenüber Hume besteht. Man kann Humes Theorie der Kausalität auf zwei Fragen zurückführen. Erstens: „Was ist die Grundlage aller Beweise und Schlüsse betreffs der Beziehung von Ursache und Wirkung?"[2] Hier antwortet Hume: Die Erfahrung. Dies scheint Kant ihm zuzugeben, da er sagt: „Hume bewies unwidersprechlich,

[1] Hume, Traktat über die menschliche Natur, deutsch von Lipps, Bd. III, S. 218; vgl. auch Fouillées Psycholog., Bd. II, S. 171.

[2] Hume, Eine Untersuchung über den menschl. Verstand, S. 35.

daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken“[1]. Wenn aber Hume weiter fragt: „Was ist die Grundlage von allen Schlüssen aus der Erfahrung?“, so löst er die Frage, durch Hinweis auf die Gewohnheit und den Glauben[2]. Hume hat damit nicht das Kausalgesetz, sondern nur den Kausalbegriff erklärt. Kant dagegen versucht dem allgemeiuen Kausalgesetz eine Begründung zu geben. Er war insoweit einverstanden mit Hume, daß dieses nicht aus bloßen Begriffen bewiesen werden könne. Dabei sucht er einen Beweis für dieses Prinzip zwar unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt. Zweifellos macht Kant, um die objektive Notwendigkeit des Kausalgesetzes zu beweisen, einen Umweg. Wir erwähnen ihn nur, weil er einen wesentlichen Unterschied gegen Hume bedeutet. Dahinter steht aber der große Gedanke, durch den er über seine Vorgänger hinausging und auf dem seine Erkenntnistheorie ruht, nämlich: „die Einheit des Bewußtseins.“ Der Beweis der objektiven Notwendigkeit stützt sich bei Kant auf das Ergebnis des Schematismus. Um eine Einheit zwischen Erfahrung und Denken zu vermitteln, mußte Kant auf eine dritte Möglichkeit hinweisen: Die Zeitform als Vermittlerin zwischen Begriff und Anschauung. In der Zeit vollzieht sich die äußere wie die innere Erfahrung, sie ist ein gemeinsames Merkmal beider. Der Satz der Kausalität und andere Analogien der Erfahrung haben nur insofern objektive Gültigkeit, als sie die Bedingung für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. Alle Verhältnisse der Erscheinungen vollziehen sich in den drei Modis der Zeit: Beharrlichkeit, Sukzession und Koexistenz. Was aber notwendig von der Vorstellung der Zeit gilt, das gilt eben darum auch notwendig von allem in der Zeit Vorgestellten. Das Dasein in der Zeit ist mithin notwendig durch die

[1] Prolegomena, hrsgb. von B. Erdmann, S. 5.

[2] Hume, Eine Untersuchung über den menschl. Verstand, S. 45f.

Zeitmodi bestimmt. Da die Grundsätze der Analogie der Erfahrung nichts weiter ausdrücken als die Anwendung der Zeitmodi auf die Erscheinungen, so gelten die Grundsätze notwendig auch für die Erscheinungen und durch diese für die Gegenstände der Erfahrung. Wenn sich alles in einem dauerlosen Wechsel vollzöge, so müßten wir doch ein Beharrliches im Wechsel voraussetzen. Das ist nun schlechthin eine unvermeidliche Vorstellung, weil die Beharrlichkeit als ein Element der Zeit überhaupt, mithin auch der Erscheinungen in der Zeit notwendig ist, und es ist unmöglich sich eine Veränderung vorzustellen anders als im Gegensatz zu einem Beharrlichen. Die Zeit kann nicht abbrechen, also auch nicht die Ereignisse, die in der Zeit geschehen, die also einen kontinuierlichen Zusammenhang bilden müssen. Hume konnte nicht zu diesem Ergebnis kommen, weil bei ihm die Zeit durch den Wechsel der Impressionen erzeugt ist. Er faßt die Zeit psychologisch und nicht erkenntnistheoretisch auf, darum besaß er auch kein Mittel, die Konstanz des allgemeinen Kausalprinzips zu beweisen. Im Grunde stützt sich bei Kant diese logische Eigenschaft der Zeit, ihre Beharrlichkeit, auf die synthetische Einheit der Apperzeption. „Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen", sagt Kant, „ist jederzeit sukzessiv. Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem ersten nicht enthalten ist"[1]. Wenn ich ein Haus betrachte, so folgen meine Vorstellungen sukzessiv von oben nach unten oder umgekehrt; daß diese subjektiven Folgen auch in den Gegenständen tatsächlich stattfinden, weist Kant an einem anderen Beispiel nach, das ihm die objektiven Folgen bestätigt. Ein Schiff, das den Strom hinabtreibt, bietet mir Wahrnehmungen, die nacheinander folgen und nur in jener Ordnung, die vom wahrgenommenen Dinge dargeboten wird. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen ist hier also bestimmt und an

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 168.

dieselbe ist die Apprehension gebunden. „Diese Verknüpfung also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinungen bestehen, nach welcher die Apprehension des Einen (was geschieht) auf des anderen (was vorhergeht) nach einer Regel folgt“[1]. Aus der Einheit des Bewußtseins folgt also im Grunde bei Kant die Lösung des Kausalprinzips, da die Natur selbst ein individuelles, einheitliches, kontinuierliches Bewußtsein bedingt. Dadurch übertrifft er Humes Phänomenalismus, der in der Seelensubstanz keine kontinuierliche Existenz sieht, sondern nur ein Bündel von verschiedenen Vorstellungen, das jedes realen Bandes entbehrt[2]. Wir können sagen, daß Kant im Verhältnis zu Hume die genaue Umkehrung seiner These vollzieht. Bei Hume heißt es: „Kausalität ist regelmäßige Folge“, bei Kant dagegen: „Regelmäßige Folge ist Kausalität“[3]. Hume sucht das Kausalitätsprinzip auf Assoziation und Gewohnheit zu stützen. Kant dagegen erhebt es zu einer unmittelbaren transzendentalen Notwendigkeit und sucht mit ihm wissenschaftlich zu arbeiten. Seine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ruht nach Kant nicht auf psychologischen Tatsachen wie bei Hume, sondern auf logischen Momenten, die objektiv sein müssen. Hume bleibt beim Kausalbegriff stehen, Kant dagegen erhebt ihn zum Kausalgesetz. Fouillée meint, daß Kant von dem psychologischen Momente des Kraftbegriffes hätte ausgehen müssen, um Hume zu ergänzen. So verfährt in der Tat Fouillée. Sein Schema ist die Idee der Kraft, des Strebens, des Wollens, des Leidens. Er sieht überall im Universum ein Agieren und Reagieren. Es gibt wirkende Kräfte. Die Welt ist kein toter Mechanismus, sondern wir müssen sie als beseelt ansehen. So kommt Fouillée zu einem Anthropomorphismus, den er in die Natur projiziert. Kant aber würde den Vorwurf Fouillées zurückweisen, da dieser die Denkelemente, die

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 170.

[2] Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 107f.

[3] Vgl. Barth, Rezension üb. Paulsens: J. Kant. Kantst. Bd. III, S. 227.

sich aus körperlich-seelischen Trieben nicht ableiten lassen, übersieht[1]. Kant hat sich auch weiter gegen ein solches Verfahren folgendermaßen ausgesprochen[2]: „Alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus der erschlichenen, dualistischen Vorstellung, daß Materie als solche nicht Erscheinung, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert. Die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts anderes als eine bloße Form oder Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt. Solange wir innere und äußere Erscheinungen als bloße Vorstellungen in der Erfahrung miteinander zusammenhalten, finden wir nichts Widersinniges und nichts, welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äußeren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen im Verhältnis gegeneinander zeigen, auf unser denkendes Subjekt beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen außer uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, . . . und wir verlieren den Leidfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne zeigen sollten. Aber wir sollten bedenken, daß die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursachen, sondern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, daß folglich beide nicht etwas außer uns, sondern bloß Vorstellungen in uns seien, mithin daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern, daß sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht)

[1] Vgl. Baumann, Deutsche u. außerdeutsche Philosophie, S. 465.
[2] Kritik d. reinen Vernunft, I. Aufl., Bd. IV, S. 240.

bloße Vorstellungen seien und endlich die ganze selbst gemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe, wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenigen, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegenstände außer uns, vorgestellt werden können, welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartig wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinung einer unbekannten Ursache außer uns für die Ursache selbst nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlassen kann.“ Das Verfahren Fouillées kann auch von Humes Kritik getroffen werden. Humes Voraussetzung war, daß wir von der Macht oder Kraft eines Dinges, von dem eine Wirkung ausgeht, in keinem Fall eine Wahrnehmung oder direkte Erkenntnis besitzen. Wie sich eine Bewegung mitteilt, ist uns ebenso unbekannt, als die Art und Weise, wie der Wille eine Bewegung hervorruft. Die anthropomorphistische Auffassung, die Fouillée zur Hilfe nimmt, gibt noch weit weniger eine endgültige Lösung des Problems. Die Übertragung unseres Anstrengungsgefühls auf die äußeren Erscheinungen erklärt nichts, weil die Übertragung jener psychischen Vorgänge des Strebens in eine davon wesensverschiedene Erscheinungswelt sich eben nicht als richtig erweisen läßt. Wir können mit vollem Recht bezweifeln, ob der Wille wirklich bewegt und nicht bloß die Bewegung lenkt. Fouillée antwortet aber, daß man eine Bewegung als Wahrnehmungsinhalt und als sich vollziehende unterscheiden müsse. Indem wir das Wollen erfassen, erfassen wir auch das Reale der Bewegung selbst, ihre Aktuation. Wollung und Bewegung sind demnach ein und derselbe Prozeß, einmal vom Bewußtseins-, das andere Mal vom Wahrnehmungsstandpunkt aus angesehen[1]. Fouillée kann vielleicht für die seelischen Vorgänge recht haben, aber die unklare Vermischung der inneren und äußeren

[1] Vgl. Evol. der Kraft-Ideen, S. 391 ff.

Vorgänge, die Übertragung der Bestimmungen jener auf diese, zeigt sich noch schärfer in der Annahme, daß alle Bewegung der Erfolg einer Tätigkeit, eines Vermögens sei und somit verursacht sein müsse, während die Mechanik lehrt, daß nicht die Bewegung selbst, sondern erst ihre Veränderung eine Ursache zu haben braucht oder eine Begründung verlangt[1]. Auch Wundt tritt hier in schroffen Gegensatz zu Fouillée. Er sagt: „Unter jenen Kausalbeziehungen, in denen unsere psychischen Erlebnisse stehen, treten dagegen von früh an die logischen Gedankenverbindungen als solche hervor, denen eine unmittelbare, den Handlungen der Beziehung und Vergleichung entspringende innere Nötigung innewohnt. So entspringt hier die Wurzel des Kausalprinzips selbst: der Satz vom Grunde. Von den logischen Gedanken-Verbindungen wird er dann in der Anwendung auf das gesamte seelische Geschehen zur psychischen, und in der Verknüpfung der objektiven Erscheinungen zur physischen Kausalität“[2]. Wir können also nach Wundt das Kausalprinzip als die Anwendung des Satzes vom Grunde auf den Inhalt der Erfahrung betrachten. Dies ergibt sich auch daraus, daß wir stets bestrebt sind, für jede ungewöhnliche Behauptung Gründe zu verlangen. Jede Veränderung des gewohnten Verlaufs der Gedanken in uns und der Begebenheiten außer uns wird als eine Störung empfunden, die das Streben nach Ausgleich nach sich zieht. Dieser Ausgleich findet nun dadurch statt, daß das Unbekannte durch irgend welche vermittelnde Vorstellung an das Bekannte, das Außergewöhnliche an das Gewohnheitsmäßige anknüpft oder ihm untergeordnet wird. Welche Erscheinungen in einem bestimmten Fall jenes Streben veranlassen, wird von der Empfindlichkeit des Bewußtseins, von dem Grade seiner Klarheit abhängig sein. Wir können also schließen, daß „die Möglichkeit der Erfahrung und der

[1] Vgl. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, I. Teil, S. 244.

[2] Wundt, Logik, Bd. I, S. 619; vgl. physiologische Psychologie, S. 684.

Fortschritt des Erkennens," wie Riehl treffend hervorhebt, „auf der Ersetzung der Ursachen durch Gründe beruht"[1].

§ 6.

Die psychologische Feststellung des Apriorismus.

Einen heftigen Kampf führt Fouillée gegen Kants Apriorismus, den er psychologisch zu zergliedern versucht. Niemand kann heute mehr bestreiten, sagt Fouillée, daß unsere Denkfunktion größtenteils durch unsere psychischen Gehirnfunktionen erklärt werden. Die Streitfrage zwischen Evolutionismus und Idealismus fängt dort an, wo es sich darum handelt, zu wissen, woher die angeborene Struktur unseres Bewußtseins stamme? Man muß nicht nur das Vorhandensein dieser Prinzipien annehmen, wie Kant es tut, sondern ihre Genesis nachweisen[2]. Um die Aktivität des Bewußtseins zu rechtfertigen, nimmt Kant vor der geordneten eine ungeordnete Mannigfaltigkeit an und schreibt die sich ergebende Einheit in der Manigfaltigkeit der Spontaneität des Subjekts zu. Fouillée stößt sich hier an dem Grundprinzip des Apriorismus Kants. „Was die Empfindungen ordnet, kann nicht selbst wieder Empfindung sein"[3]. Form und Materie, Empfindung und Denken, Passivität und Spontaneität, der alte Gegensatz, den wir schon im Altertum bei Plato im Theätet in Geltung finden, wird, meint Fouillée, von den modernen Spiritualisten und Kritizisten wieder erneuert. Diesen intellektuellen Dualismus, welcher klassisch geworden ist, sucht nun Fouillée zu beseitigen, indem er nach einer tieferen Einheit zwischen den Vorgängen des Intellekts und denen der Empfindung forscht[4]. Zuerst behandelt Fouillée die Empfindung, indem er an

---

[1] Riehl, Op. Cit., II. Bd., II. Teil, S. 66.

[2] Vgl. Revue philos., Jahrg. 1891, Le Kantisme et l'evolutionisme; vgl. noch Le mouv. idéal; Evol. d. Kraft-Ideen, S. 89.

[3] Kritik d. reinen Vernunft, S. 50.

[4] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 271/2.

den Evolutionismus Darwins und Spencers anknüpft. Die Sinne haben sich nach Lamarck und Darwin auf dem Weg einer progressiven Anpassung ausgebildet; sie sind nicht den spekulativen und intellektuellen Bedürfnissen entsprungen, sondern sie haben den Zweck, rein praktischen Bedürfnissen des Willens zum Leben zu dienen. Um die Genesis der Nerven und Empfindungen zu erklären, hat sich Spencer auf das Gesetz der Bewegung in der Richtung des mindesten Widerstandes gestützt[1]. Da man durch den bloßen Mechanismus, wie Spencer es versucht hat, weder die Qualität der Organe, noch die der Empfindungen, durch welche sie im Bewußtsein zur Geltung kommen, erklären kann, so sucht Fouillée das Psychische, das Spencer in der Entwicklung der Organe, der Sinne und Empfindungen unerörtert gelassen hat, hinzuzufügen. Die Empfindungen werden im Kampfe ums Dasein durch die natürliche Auslösung, durch die Aktion der Umwelt und durch die Reaktion des Triebes und des Willens bestimmt und entwickelt. Nach dem Leibniz'schen Kontinuitätsprinzip beginnt unser Erkennen nicht mit „une poussière de sensations", sondern mit den sogenannten „petites perceptions" oder unbewußten, besser gesagt, minimal bewußten Vorstellungen, die später „clarae et distinctae" werden[2]. Es ist nicht das Denken, das den Stoff der Erkenntnis in sich aufnimmt, sondern Trieb und Wille. Der sensible Inhalt unseres Bewußtseins ist durch die Aktion der äußeren Welt mit der motorischen Reaktion des wollenden Wesens verbunden. Die Empfindung ist ursprünglich nicht etwas absolut Unbewußtes, sondern „un signe en quelque sorte vital, un symtôme de santé ou de malaise, ayant pour objekt essentiel non la spéculation, mais l'action, le vouloir, la force, et le mouvement"[3]. Die Empfindungen sind nichts weiter als

[1] La Psycholog. des Idées-forces, S. 5ff.

[2] La Psycholog. des Idées-forces, S. 14; vgl. auch Evol. d. Kraft-Ideen, S. 101.

[3] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. I, S. 274.

die höheren Organe der Tätigkeit. „La sensation même est déjà intellectuelle; elle est déjà un rudiment de pensée par ce fait qu'elle est déjà accompagnée d'une consience spontanée"[1]. In diesem Falle ist die Erkenntnis, die man als einen Zweck betrachtet und als ein Ganzes für sich allein vom empfindenden, fühlenden und motorischen Prozeß abgesondert hat, nur ein Mittel oder ein Teil der Wesenheit. Wir sehen also, wie dadurch die Antithese zwischen Mannigfaltigkeit und Einheit, zwischen Stoff und Form, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die wir bei Plato, Aristoteles und Kant finden, wegfällt. Kant hat diesen Gegensatz eingeführt durch die Passivität der Sinnlichkeit, die er als die Rezeptivität von Vorstellungen betrachtet, gegenüber dem Verstande, der immer aktiv durch die ihm zugeschriebene Spontaneität wirkt. Diese Auffassung ist zu verwerfen, da es einerseits keine reine Rezeptivität gibt, andrerseits auch Kant selbst nicht behaupten kann, daß der Verstand in seiner Reinheit diese Formen schafft, um sie dann den Dingen aufzudrängen. Diese Spontaneität kann noch höchstens eine Kooperation des Bewußtseins mit den äußeren Objekten darstellen, die wir aber ebensowohl in den niedrigsten Empfindungen als auch in der höchsten Erkenntnis finden. Dadurch wird auch Kants Hypothese, nach der die Empfindungen nicht nur logisch, sondern auch psychologisch ungeordnet sind, bevor das Subjekt sie in eine Synthese ordnet, zurückgewiesen. Dasjenige also, was sich auf die alleinige Wirkung der äußeren Gegenstände zurückführen läßt, ist das, was Plato, Aristoteles und später Kant den Stoff der Erkenntnis nannten. Deswegen sagt Fouillée: „Wenn irgend etwas verdient, als apriori, als ein von der Außenwelt Unabhängiges, dem denkenden Subjekte eigentümliches Phänomen hingestellt zu werden, so ist es wohl vor allem das sinnliche, materielle Element in der Erkenntnis"[2]. Der Kantische Standpunkt

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. I, S. 301.

[2] Ebenda S. 279.

wird auf diese Weise umgekehrt. Die Sinnlichkeit oder der Stoff der Erkenntnis, den Kant als etwas Gegebenes, Äußeres betrachtet, erscheint bei Fouillée als das originalste Produkt der Erkenntnis, als etwas sui generis, als ein novum, das sich nicht auf Einwirkung äußerer Gegenstände zurückführen läßt. Die zweite Folge der Empfindungen, ihre wechselseitigen Beziehungen, ihre kausale Verknüpfung, die Gesetze, ihre Kombinationen, mit einem Worte alles, was Kant als die Erkenntnisformen apriori bezeichnet, erscheint als etwas Gegebenes, als etwas, das von der Außenwelt aufgedrängt wird.

Fouillée zergliedert nun weiter den Inhalt des Begriffes „a priori" bei Kant[1]. Die Erfahrung allein, nach Kant und seiner Schule, kann nicht die Eigenschaft der Objektivität begründen, weil diese auf den objektiven Wert der Erfahrung selbst sich bezieht; es muß also etwas a priori geben, was über der Erfahrung steht und die Bedingung aller Erfahrung und aller Objektivität ist. Das Problem der Objektivität wird dadurch aber, sagt Fouillée, nicht gelöst, weil zuerst der objektive Wert für das a priori sowie auch für das a posteriori festgestellt werden muß. Man muß also den Ursprung des a priori untersuchen. Die Kantianer berufen sich auf die angeborene Konstitution unseres Seelenlebens. Diese Konstitution ist aber eine Tatsache, die sich empirisch erklären läßt. So lassen sich z. B. die Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes als eine ursprünglich-empirische Tatsche unserer intellektuellen Denktätigkeit erklären. Entweder bedeutet also das a priori nichts, oder es bedeutet etwas; dann muß es aber in der Erfahrung begründet sein. Will man den Inhalt dieses Begriffes bei Kant determinieren, so findet man einen zweideutigen Sinn. Soll das Wort heißen: „Was aller Erfahrung zugrunde liegt", wie z. B. der Raum, so muß es etwas Konstantes sein, dem auch etwas Konstantes

[1] S. La Pensé, S. 58f.

in unserer psychischen und gehirnlichen Struktur entsprechen muß. Wenn das Wort etwas „Irreduktibeles“ bedeuten soll, so verdient diesen Nameu am ehesten die Empfindung, die mit ihrer Sui generis-Qualität nicht auf etwas anderes zurückgeführt werden kann. Als solche ist sie aber auch ein empirisches Phänomen. In der Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft identifiziert Kant die Erkenntnis a priori mit der Vernunfterkenntnis. Die große Schwierigkeit aber besteht darin, wie eine Erkenntnis ohne Erfahrung überhaupt stattfinden kann? Kant gibt uns nicht die geringste Erklärung dafür, ebensowenig wie Plato uns über die Möglichkeit der Auffassung seiner überempirischen Weltideen aufklärt. Wenn Kant das a priori der reinen Vernunft zuschreibt, so steht er im Widerspruch mit seiner eigenen Doktrin, da wir bei Kant mit einem universellen Determinismus, welcher auch das Bewußtsein umfaßt, zu tun haben. Das a priori entspringt also aus einem a posteriori, was Kant zugeben muß. Wie verträgt sich das aber mit der Behauptung, daß das a priori (im negativen Sinne) das von aller Erfahrung Unabhängige bedeutet? Das a priori also als etwas von der Erfahrung Unabhängiges festzustellen, ist unmöglich. Im positiven Sinne bedeutet a priori die Spontaneität des denkenden Subjekts. Wenn das Objekt nur mit der Erfahrung gegeben ist, und mein Denken nur das erkennt, was es a priori in den Akt der Erkenntnis hineinsetzt, so folgt, daß der Verstand nichts vom Objekt kennt, weil er von der Erfahrung ganz abgetrennt ist. Es ist bloß mein eigenes Ich, das ich erkenne, wenn ich ein Objekt a priori zu erkennen glaube. Das a priori bedeutet dann nur das Unbedingte, welches nach Kant nur der Unersättlichkeit unserer Vernunft zuzuschreiben ist. Das a priori schlechthin entgeht uns überall und ewig. Kant hat kein Recht zu behaupten, daß die Bedingungen unserer Erfahrung über alle mögliche Erfahrung hinausgehe. Übrigens erkennt Fouillée das Identitätsprinzip als apriorische Form der Erkenntnis, als psychologische und zugleich

logische Bedingung aller Erkenntnis. Wenn Kant aber versucht aus der reinen Apperzeption die anderen logischen Prinzipien wie das der Substanz, der Kausalität, der Wechselwirkung, des universellen Determinismus abzuleiten, so verwechselt er die logischen Bedingungen mit den wirklichen Bedingungen der Erkenntnis. Kant nimmt hier die Wirkung für die Ursache; die Apperzeption, die ein letztes Faktum der Erkenntnis ist, betrachtet er als Bedingung der Erkenntnis. Das Vitale aber ist vor allem wirklich, nicht das Logische. Kant verfährt nur logisch, ohne zugleich physiologisch und psychologisch zu sein. Nach Fouillées Ansicht begeht Kant hier eine petitio principii, da dieser die Erkenntnis durch die Kausalität des aktiven Subjekts erklärt, während er das letztere gerade beweisen soll[1].

§ 7. Kritik.

Aus der falschen Interpretation, die Fouillée dem Apriorismus Kants gibt, ergibt sich zuerst der fehlerhafte Unterschied, den Fouillée zwischen Evolutionismus und Idealismus hervorhebt. Es hat nicht an solchen gefehlt, die den Apriorismus Kants durch die Entwicklungslehre zu widerlegen glaubten. Fouillée scheint uns hier denselben Versuch zu unternehmen. Wer könnte es aber bestreiten, daß alle unsere Erkenntnisse, auch diejenigen, die um ihrer Bedeutung willen a priori heißen, entwickelt sind?[2] Apriorismus und Evolutionismus sind weder tangibel noch voneinander bedingt, denn sie behandeln ganz verschiedene Aufgaben. „La philosophie de Kant," sagt Fouillée, „demeure pour ainsi dire, immobile et figée: la notion du devenir et de l'évolution en est absente"[3]. Man kann aber antworten, daß die Prinzipien unseres Er-

[1] Le Mouvement idéaliste, S. 78.

[2] Vgl. Riehl, Logik u. Erkenntnistheorie in der Kultur der Gegenwart, S. 90.

[3] Revue philos. 1891, S. 454.

fahrungswissens unwandelbar und fortschreitend nur die Erfahrungen unter der Herrschaft dieser Prinzipien sind[1]. Trotzdem sucht Fouillée diese Prinzipien psychologisch zu begründen. Er sagt: „Nous n'avons point une faculté des ‚idées' pures ni même une faculté des ‚formes' a priori: nous avons une conscience à degrés divers, changeante en ses modifications de surface, constante en sa direction centrale. Les „formes" de notre pensée ne sont que des fonctions de notre volonté primordiale et normale, auxquelles répondent les fonctions essentielles de la physiologique. La volonté ne peut concevoir autre chose que ce qu'elle trouve en elle-même; or que trouve-t-elle?" „Identité et raison suffissante"[2]. Man muß aber im Auge behalten, daß Kant nicht den Ursprung der Erkenntnis, sondern deren Begründung nachsuchen will, und hier liegt auch der Hauptunterschied in der Auffassung des a priori der beiden Denker. Da wir hier nicht die psychologische Seite des a priori sondern die erkenntnistheoretische Bedeutung berücksichtigen wollen, so sei vor allem bemerkt, daß auch Kant jene Seite nicht ganz unerörtert gelassen hat[3]. So z. B.: „Representationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceres materiam, nempe sensatio, praeterea autem aliquid, quod vocari potest forma, nempe sensibilium species, quae prodit, quatenus varia quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur"[4]. Oder an anderer Stelle: „Nam per formam seu speciem objecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges speciem quandam induant"[5]. Etwas klarer drückt sich Kant weiter unten so

[1] Riehl, op. cit., S. 99.

[2] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 209.

[3] Vgl. dazu: De mundi sensibilis, S. 140, 141, 144; Kap. 15, Korollar.

[4] Die letzten Worte vom Verf. unterstrichen.

[5] S. 141.

aus: „Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti“[1]. Der Wert des a priori aber liegt bei ihm nicht im psychologischen Sinn, sondern in der erkenntnistheoretischen Bedeutung. Nun läßt sich aber Fouillée von der wörtlichen Interpretation des a priori, d. h. dem „was über aller Erfahrung steht“ irreführen, um große Widersprüche, die Kants Lehre absolut nicht aufweist, herauszufinden. Es wäre naiv, das a priori: „en l'absence de toute éxperience“ zu interpretieren, mit anderen Worten so, daß die Begriffe ohne Veranlassung der Erfahrung im Bewußtsein erzeugt werden könnten. Denn selbst Kant sagt, „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel“[2]. Apriori-sein bedeutet nicht: vor der Erfahrung im Geiste präexistieren; ausdrücklich lehnt Kant ein solches „Präformationssystem“ des Geistes ab, es bedeutet: unabhängig von der Erfahrung erkennbar sein, drückt also ein begriffliches, nicht ein zeitliches Verhältnis zur Erfahrung aus[3]. Die Prinzipien a priori entstehen nicht ohne Erfahrung, gehen aber über das, was Erfahrung lehrt, oder lehren kann, hinaus und werden dennoch mit der Voraussetzung gedacht, für alle Erfahrung notwendig zu sein. Schlechthin a priori heißt ein Begriff, der eine allgemeine Erkenntnisbedingung ausdrückt. So ist beispielsweise der Satz vom zureichenden Grunde schlechthin a priori, obgleich er nach Fouillée empirisch abgeleitet werden kann. Es gibt apriorische Bedingungen der Erkenntnis, folglich der Erfahrung. So ist Bedingung des anschauenden Bewußtseins seine Einheit oder Kontinuität. Daher bilden Raum und Zeit als

[1] S. 144; vgl. noch Kap. 15, Korollar.
[2] Kritik d. reinen Vernunft, S. 27.
[3] Riehl, Kultur der Gegenwart, S. 89.

Formen der Erfahrung notwendig continua, obgleich unser individuelles psychologisches Bewußtsein Unterbrechungen erfährt. Ohne diese Prinzipien a priori, die der reinen Mathematik und dem prinzipiellen Teile der Naturwissenschaft zugrunde gelegt werden müssen, können wir die Erfahrung als Erkenntnis nicht begründen. Sie sind das Maßgebende für den Erkenntnisakt des Subjekts, sowie für das vorgestellte Objekt, d. h. für die empirisch-phänomenale Welt, und hierin, sagt O. Liebmann[1], besteht der tiefste Wahrheitsgehalt der Vernunftkritik. „Der Verstand schöpft diese Gesetze a priori nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor," oder wie Schiller in dem gewidmeten Epigramm zu diesem Satze sagt: „Weil Du liesest in ihr, was Du selber in sie geschrieben." Das a priori in der Erkenntnis bedeutet also, die objektiven Voraussetzungen des Wissens zu ermitteln, nicht seinen subjektiven Quellen nachzugehen. Wie z. B. das Prinzip der Beharrlichkeit, der Substanz, der Kausalität der Veränderungen, der Wechselwirkung der Dinge und Vorgänge zur Gemeinschaft einer Natur. „Psychologie und Erkenntnistheorie meinen demnach bei der Frage nach dem Ursprunge unserer Vorstellungen, wie Riehl hervorhebt[2], Verschiedenes, ja Ungleichartiges; und diesen Unterschied muß man sich gegenwärtig halten, um den Sinn zu verstehen, in welchem bei Kant, und schon vor ihm bei Hume, von Erkenntnissen a priori die Rede ist"[3]. Fouillées Zergliederungen des

[1] O. Liebmann, Zur Analyse der Wirklichkeit, S. 238.

[2] Vgl. Riehl, Kultur der Gegenwart, S. 89.

[3] Der Tatsache, daß Fouillée die Apriorität bei Kant nicht als ein rein erkenntnis-theorethisches Merkmal, sondern als ein psychologisches versteht, ist auch das Mißverständnis der Erkenntnistheorie Kants zuzuschreiben. Der dualistische Standpunkt, auf dem die Erkenntnistheorie bei Kant ruht, wie sie von manchem Erkenntnistheoretiker weiter fortgeführt wird (vgl. z. B. Volkelt, Erfahrung und Denken; die Quellen der menschlichen Gewißheit), bleibt für Fouillée unverständlich, da er diesen Gegensatz von Materie und Form nicht in seiner tieferen Bedeutung nimmt. Der Begriff „Form" wird von Kant in einer anderen

a priori können keineswegs darauf zielen, Kants Apriorismus zu widerlegen. Wir könnten nur sagen, daß er den erkenntnistheoretischen durch den psychologischen Apriorismus zu ergänzen sucht[1]. Durch die psychogenetische Erörterung der logischen Prinzipien hat Fouillée die erkenntnistheoretische Frage absolut nicht in ihrer Bedeutung verengt. Die objektive Gültigkeit der Erkenntnis besteht noch weiter als Problem, trotz der psychologischen Grundlage ihrer Prinzipien. Das Verdienst Fouillées ist, daß er ein Plus zu der erkenntnistheoretischen Apriorität hinzugefügt hat, nämlich: die psychologische Entwicklung der Erkenntnisprinzipien. Die Tätigkeit des Denkens ist nach Fouillée ursprünglicher und unabgeleiteter Natur. Sie entspringt aus dem Vernunftwillen, dem das Denken als etwas irreduktibeles angehört. Weiter erwähnt Fouillée die Annahme von scholastischen Fähigkeiten bei Kant. Namen wie „Verstand, Urteilskraft, Vernunft" beweisen keineswegs,

Bedeutung genommen als bei Aristoteles. Form bedeutet im Sinne Aristoteles' das was beharrt und bleibt, auch wenn die einzelnen, von der Form gewissermaßen bewohnten Dinge vergehen. Bei Kant dagegen bedeutet Form das vom menschlichen Geiste Geschaffene, das die Form, die Ordnung in die Dinge bringt (vgl. dazu Barth, Geschichte der Erziehung, S. 513). Dieses Mißverstehen hängt noch bei Fouillée mit der Tatsache zusammmen, daß er zwischen der Erfahrung im relativen und erkenntnistheoretischen Sinne keinen Unterschied macht. Und hier gerade steht das Wichtigste für das Erkenntnisproblem bei Kant. „Erfahrung", sagt er, „gibt niemals ihrem Urteile wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. h. so daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori giltig" (Kritik d. reinen Vernunft, Einleitung). Es ist das etwas sehr wesentliches, um in die Kantische Philosophie einzudringen, so daß wir mit vollem Recht mit Windelband sagen können: „Wer dies nicht sich klar macht, hat keine Hoffnung Kant zu verstehen" (Windelband, Geschichte der Philosophie, IV. Aufl., S. 446).

[1] Siehe dazu Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 496ff.

daß wir mit einer Vermögenspsychologie zu tun hätten, da Kant selbst in den Vorlesungen über Metaphysik erklärt, daß diese Begriffe nur in Ansehung ihres Gebrauchs verschieden, psychologisch genommen dasselbe Vermögen des Bewußtseins seien. Verstand und Vernunft werden miteinander vertauscht, ein Beweis dafür, daß ihr Unterschied nicht psychologisch sondern logisch aufzufassen ist[1]. Fouillée sieht weiter in der Annahme eines „Rohstoffes" das Grundmotiv, um die Aktivität des Bewußtseins zu rechtfertigen. Das ist aber nicht ganz richtig. Das Wort „Rohstoff" kommt in der Kritik nur einmal vor, freilich am Anfang, weshalb es sich wohl so leicht einprägt. Das Wort wird im Gegensatz zu Humes „Impressionen" gebraucht, den isoliert gedachten Sinneseindrücken, die dieser fälschlich für Objekt nahm. Überall sonst zählt Kant auch die in der Wahrnehmung gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen zum Stoff der Erfahrung, ihre bestimmte Mannigfaltigkeit, Gestalt, Zahl und Größe, und insbesondere auch ihre empirische Ordnung und Regelmäßigkeit. Liegen doch nach ihm in dieser gegebenen Ordnung und Regelmäßigkeit die Bedingungen, unter denen der Verstand aktiv ist. So ist das Gesetz der Reproduktion nur dadurch möglich, daß die Erscheinungen selbst wirklich einer Regel unterworfen sind. Der Zinnober ist z. B. nicht bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer. Wenn alles Verwirrung wäre, könnten wir weder Ursache noch Wirkung unterscheiden. Nur infolge der Einheit und Kontinuität der Erscheinungen kann unser Verstand seine Gesetze a priori der Natur vorschreiben. Weiter müssen wir Fouillées intellektueller Auffassung der Empfindungen beipflichten. Die Empfindung, wie auch Riehl hervorhebt, enthält das ganze Bewußtsein im Keime. Sie ist das Gefühl, durch einen Reiz affiziert zu sein, Reaktion gegen den Reiz und Vorstellung der Beschaffenheit desselben,

[1] Vgl. auch Vorlesungen über Kants Metaphysik von M. Heinze, S. 494, Anm. 2; S. 521, Anm. 2.

vereinigt also in sich die Anfänge des intellektuellen Prozesses des Vorstellens, des emotionalen des Fühlens und des emotional-intellektuellen des Wollens[1]. Man muß anerkennen, daß die Empfindung in Kants Erkenntnistheorie eine einigermaßen künstliche Rolle spielt. „Es bleibt doch immer ein Fehler Kants", sagt Riehl[2], „die empfindende Seite des Bewußtseins einerseits für zu ausschließlich rezeptiv, andrerseits für zu ausschließlich subjektiv gehalten zu haben". Hier hat nun Fouillée in Übereinstimmung mit der heutigen Theorie der Sinnespsychologie die bedeutende Rolle der Empfindung für die Erkenntnis hervorgehoben. Nur muß bemerkt werden, daß auch Kant die Empfindung nicht so unterschätzt hat, wie man wohl nach manchen Äußerungen annehmen möchte. Wenn auch nach Kant die Empfindung, für sich genommen, keine Erkenntnisquelle sein kann, sondern erst wenn sie in Raum und Zeit eingeordnet ist, so gewinnt sie doch wieder dadurch, daß ihr in Wirklichkeit etwas entspricht, während die beiden Anschauungsformen in der Realität selbst keine Korrelate haben[3]. Die Empfindungen entstehen nach Kant durch wirkliche, nicht etwa scheinbare oder eingebildete Affektion unserer Sinnlichkeit. Die Wirklichkeit der Erkenntnis besteht nach den „Postulaten des empirischen Denkens" allein im Zusammenhang der Erkenntnis mit Wahrnehmung und Empfindung. Fouillée irrt, wenn er dem „a priori" das Kriterium der Notwendigkeit abspricht, weil dieses nur den Verstandesformen, nicht aber den Empfindungen, die nicht vom Verstande abstammen, zukommt[4]. Kant postuliert dagegen ganz im Geist der positiven Wissenschaft die Verifikation durch die Empfindungen, wodurch mögliche Erkenntnisse oder Hypothesen in Wirklichkeit oder Theorien verwandelt werden. Auch die Mathematik wird vor dem

[1] Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, 2. Teil, S. 197.
[2] Ebenda Bd. II, 1. Teil, S. 34.
[3] Ebenda Bd. II, 1. Teil, S. 52.
[4] Siehe Le Mouvement idéaliste.

Schicksal, als bloßes „Hirngespinst“ zu gelten, nur dadurch bewahrt, daß ihre Gegenstände, nämlich Raum und Zeit, Formen der empirisch empfundenen Wahrnehmungen sind.

Fouillée wirft Kant weiter vor, daß er die wirklichen Bedingungen mit den logischen Bedingungen verwechsele, wenn er aus der synthetischen Einheit der Apperzeption die andern logischen Prinzipien wie: Substanz, Kausalität' Wechselwirkung usw. zu gewinnen suche. Fouillée erkennt als a priori nur das Identitätsprinzip und das des zureichenden Grundes an. Was das Beharren der Substanz betrifft, so entspringe es bei Kant aus der Identität des Bewußtseins. Kants Beweis sei darauf gegründet, daß Erfahrung auf wechselnde Erscheinungen in der Zeit gerichtet sei, jeder Wechsel aber nur bestimmbar sei in Beziehung zu einem Beharrenden. Die Zeit, die selbst das Beharrende sei, könne nicht wahrgenommen werden, also müsse es etwas Beharrendes in der Zeit geben. Und dies eben sei die Materie, die also nicht entstehe und nicht vergehe. Beharrung und Wechsel sind sonach Korrelate bei Kant. Ohne Beharrendes würde es nur ein ewiges, buntes, allgemeines Durcheinander von Empfindungen geben, niemals aber eine Erfahrung, nicht einmal den Begriff der Dauer. Auch der Physiker muß die Konstanz der Materie voraussetzen, was auch Fouillée zugibt[1]. Nicht aus der Erfahrung, sondern aus unserem Geist stammt nach Kant der allgemeine Obersatz, daß es etwas Beharrendes geben müsse. Der Begriff der Beharrlichkeit der Substanz darf in diesem Falle keineswegs als „le dernier résidu de la connaissance même“ angesehen werden, da dieser Begriff durch die Erfahrung selbst bestätigt wird. So gewiß die Erfahrung besteht, so gewiß gelten die Voraussetzungen, ohne welche sie nicht bestehen würde[2]. Der Versuch Fouillées, den aprioristischen Standpunkts Kants zu erschüttern, scheint

[1] Vgl. P. Barth, Rez. über Paulsens: Kant. Kantstudien, Bd. III, S. 227; vgl. noch Evol. der Kraft-Ideen, S. 67.

[2] Vgl. Riehl, Philosophie der Gegenwart, S. 131.

uns nicht gelungen, da die apriorischen Prinzipien bei Kant eben aus denselben Prinzipien stammen, die auch Fouillée als a priori annimmt. Die Einheit des Denkens, die wir auf die Erfahrung übertragen, ist nur eine Folge unseres Kontinuitätsbewußtseins, die wir nicht aus der äußeren Erfahrung schöpfen, sondern ihr aufdrängen. Das Kausalgesetz betrachtet auch Fouillée als ein apriorisches Prinzip, obwohl es durch die empirisch-psychologische Tatsache des Vernunftwillens erklärt wird. Als a priori zu gelten hört es nicht auf, wenn es auch auf einer empirischen Tatsache ruht, da es die notwendige Bedingung aller Intelligibilität der Ereignisse ausmacht. Fouillée hat uns noch mehr bewiesen, nämlich daß es auch auf der ursprünglichen psychologischen Tatsache des Vernunftswillens beruht, hat also den erkenntnistheoretischen durch den psychologischen Apriorismus ergänzt. Aus der Kritik Fouillées wäre als Ergänzung der Kantischen Doktrin anzusehen: die intellektuelle Auffassung der Empfindungen, die Aufhebung des Gegensatzes von Sinnlichkeit und Verstand und der psychologische Apriorismus.

§ 8. Raum und Zeit.

Unter den drei möglichen Raumtheorien entscheidet sich Fouillée für die „extensivistische", wonach es eine räumliche Qualität gibt, eine unmittelbar durch die Erfahrung in den Empfindungen gegebene Extensivität, welche schließlich in der geistigen Bearbeitung zum Begriff des Raumes wird[1]. Fouillée verwirft also die intensivistische und die aprioristische Theorie des Raumes. Wir werden auf seine Theorie nur soweit eingehen, als sie sich mit Kants Ansichten über Raum und Zeit berührt.

Die Grundlage des Raumbegriffs bildet nach Fouillée unser inneres Lebensgefühl mit seinen intensiven, extensiven und protensiven Eigenschaften in der Dauer. Schon Kant

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 22.

wollte in seiner „Antizipation der Wahrnehmung“ a priori die Intensität der Empfindung demonstrieren. Nun, da Kant von der psychologischen Erfahrung ganz abstrahiert hatte und bloß logisch verfahren wollte, so konnte er die Allgemeingültigkeit der Intensität der Empfindung beweisen, aber für ihre Notwendigkeit hat er nichts erbracht. Denn ich kann mir eine Welt vorstellen, wo die Farben, Töne, Geräusche, Wärme, Kälte oder Druck denselben Grad haben. Daß in unserer Welt aber diese Empfindungen in ihrer Intensität verschieden sind, das muß durch die Erfahrung begründet werden. Kants Grundsatz ist allgemeingültig aber nicht notwendig.

So auch die Extensität. Kant sagt: „Alle Erscheinungen sind extensive Größen“. Was also Kant als apriorisch zu demonstrieren versucht, bemüht sich Fouillée psychologisch nachzuweisen[1].

Die Raumvorstellung bildet sich durch diese drei Merkmale des Lebensgefühls, nämlich; Intensität, Extensität und Dauer. Man kann eine Eigenschaft nicht auf die andere zurückführen. Hinsichtlich der Protensivität oder Dauer z. B. weisen die Bewußtseinszustände die Formen der Sukzession und Koexistenz auf, die wir hernach auf die Außenwelt projizieren. Die Koexistenz ist nicht bloß eine Form der äußeren Gegenstände, sondern auch des Bewußtseins. Diese Koexistenz des Bewußtseins ermöglicht die Raumanschauung. „La notion de longueur en espace,“ sagt Fouillée, „est construite à l'aide de la notion de longueur en temps“[2]. „Extensität, Dauer und Intensität sind in dem menschlichen Bewußtsein ebenso unzertrennlich wie Raum, Zeit und Bewegung auf dem physischen Gebiete“[3].

Die Extensität, wie Fouillée weiter gegen Kant einwendet, ist keineswegs eine Form oder eine Art intellek-

[1] Vgl. dazu Evol. der Kraft-Ideen, S. 61 f.

[2] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 26; vgl. auch Evol. der Kraft-Ideen, S. 78.

[3] Ebenda S. 35.

tuellen Gepräges a priori. Sie ist ein Gesamtzustand in Korrelation mit der Ausdehnung des Organismus. Die intellektuelle Auffassung des Raumes wäre also das reine Abstraktum dieses ursprünglichen Strebens. Das extensive Leben durch die Simultaneität der Aktionen und Reaktionen gibt dem Bewußtsein das dumpfe Gefühl von der Exteriorität der verschiedenen und untereinander verbundenen Teile. Dem reinen Bewußtsein der Kantianer substituiert Fouillée ein räumliches Bewußtsein[1]. Worauf muß man, fragt er sich, die Lokalzeichen der räumlichen Bewußtseinszustände beziehen? Die Lokalzeichen durch Formen a priori zu interpretieren ist unmöglich. Es gibt in der Empfindung ein spezifisches und irreduktibiles Element, eine extensive Qualität, der das spezifische und fundamentale in der Raumvorstellung entspricht. Diese fundamentale Eigenschaft des Bewußtseins ist keineswegs eine Form a priori der reinen Vernunft, ebensowenig wie die Eigenheit, blau zu empfinden oder Zahnschmerzen zu haben, welche etwas Irreduktibles an sich haben, was nicht als a priori angesehen werden und nicht der reinen Spontaneität des Geistes zugeschrieben werden darf[2]. Will man mit dem a priori die allgemeine Form der Erfahrung bezeichnen, so bedeutet das nur einen allgemeinen Modus der Erfahrung, der aller Erfahrung gemeinsam ist, wie z. B. die Intensität. Das zeigt aber nur Differenz von Allgemeinheit, nicht von Ursprung[3]. Die Empfindungen und die Phänomene, sagt Kant, sind verschieden und variabel, der Raum dagegen ist uniform und invariabel. Fouillée nimmt ihn an als ein letztes abstraktes Produkt der Denkverarbeitung der Empfindungen, nicht aber als einen ursprünglichen Begriff der Empfindungen. Die Homogeneität und die Unendlichkeit sind nur Denkabstraktionen. Als reine Form wird der Raum nur von

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 24; vgl. auch Evol. der Kraft-Ideen, S. 81/82.

[2] Ebenda S. 28.

[3] Ebenda S. 31.

formalen Eigenschaften, wie denen der Mathematik deduziert, aber die Elemente des Raumes, „das Außer- und Nebeneinander", sind nicht rein formal. In diesem Falle müßten alle Empfindungen im Raume außer- und nebeneinander geordnet sein, und Kant gibt das nur für die Tast- und Gesichtswahrnehmungen zu. Dieser Unterschied innerhalb der Empfindungen in ihrem Verhältnis zum Raum bleibt unerklärlich, wenn der Raum Form des Bewußtseins ist[1]. Noch mehr: damit wir die Empfindungen ordnen können, müssen sie selbst ein bestimmtes und bestimmbares Lokalzeichen besitzen. Wozu nützt dann die von der Empfindung verschiedene Form des Bewußtseins, um die Empfindungen einzuordnen, wenn dies durch die Lokalzeichen geschieht[2]. Für die Fixation eines Objektes im Raume genügen die Empfindungen und die notorischen Reaktionen, ohne daß man intellektuelle und apriorische Prinzipien zu Hilfe nehmen mußte[3].

Zeit.

Auch die Zeit hängt bei Fouillée mit dem Willen zusammen. Will man sie eine Form nennen, so sei sie zunächst Form des Strebens, nicht des Denkens[4]. Das Gefühl der Gegenwart ist mit der Erfüllung des Willens gleichsam durch eine Beute verknüpft, und zwar das der Vergangenheit mit dem Entwischen der Beute, das der Zukunft mit der Begierde danach. Außer dynamischen, sensitiven und appetitiven Elementen findet man nach Fouillée in der Zeit auch logische Elemente, wie dies Spinoza und Taine besonders hervorgehoben haben. So liegt in der Zeit das Gesetz der Identität, welches nicht die Apriori-Form der Erfahrung, sondern identisch mit der Erfahrung selbst ist. Die Zeitvorstellung ist also keine

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 31; vgl. auch Evol. der Kraft-Ideen, S. 80.

[2] Ebenda S. 32.

[3] Ebenda S. 46.

[4] Ebenda S. 94.

Apriori- oder Aposteriori-Vorstellung, wie Kant und Spencer meinen, denn für einen Vorstellungs- und Gefühlszustand gibt es keine Zeitvorstellung, die nicht zugleich Streben wäre. Der Wille erzeugt die Zeit. Die Zeit als reine Anschauung findet Fouillée illusorisch, weil die reine Anschauung der Sukzession durch die Definition selbst unmöglich wird. Denn wir können nicht die Anschauung von einer leeren Zeit haben. Die Zeit wird nie anders empfunden als durch einen Wechsel von Vorstellungen, und der Wechsel wird nur unter einer konkreten Form vollzogen. Es gibt keinen Wechsel von Empfindungen, als nur wo ein Gefühl des Strebens und des Tätigseins vorkommt.[1] Wenn wir auch von der äußeren Erfahrung absehen wollen, so bleibt noch die innere Erfahrung, die uns die Idee der Zeit offenbart. Die reine Anschauung der Zeit ist ein Nonsens, weil die Zeit nur durch den Wechsel empfunden wird. Kant steht ja im Widerspruch mit seiner eigenen Doktrin, da nur dann Anschauung stattfindet, wenn uns der Gegenstand gegeben wird, was nur dadurch möglich wird, daß dieser das Gemüt auf gewisse Weise affiziert. Daß die Zeit weiter eine notwendige Vorstellung sei, die allen Anschauungen zugrunde liege, verneint Fouillée. Es gibt Empfindungen, denen die Zeit nicht zugrunde liegt, z. B. verschiedene psychologische und pathologische Erlebnisse oder gewisse ästhetische Kontemplationen, religiöse Extasen, in denen die Zeit verschwindet. Die Zeit ist nach Kant kein diskursiver oder allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Für den philosophischen Begriff der Zeit gibt Fouillée das zu. Ursprünglich gibt es für das Tier mehrere Zeiten, sowie auch mehrere Räume wie Tastraum, Gesichtsraum, Geruchsraum . . . Die Verschmelzung dieser Räume in einen einzigen uniformen, homogenen und unendlichen Raum ist der Tätigkeit einer viel späteren, logisch

[1] La Psycholog. des Idees-forces, Bd. II, S. 116.

entwickelten Geistesfähigkeit zuzuschreiben[1]. Auf diese Weise meint Fouillée die apriorischen Anschauungsformen Kants widerlegt zu haben.

§ 9. Kritik.

Das Ziel der Untersuchungen Kants über Raum und Zeit ist weder die Entstehung dieser Vorstellungen, noch jene psychologische Deduktion aufzuzeigen. Es handelt sich bei ihm ausschließlich um die Erkenntnisbedeutung von Raum und Zeit. Kant nennt sie a priori, weil sie allen Elementen der Erfahrung zugrunde liegen. Die Bewegung setzt, so überlegte Kant, etwas, was im Raume bewegt wird, voraus; ihre Vorstellung enthält somit einen empirischen Begriff. Denn nur die Erfahrung kann durch Wahrnehmung zeigen, daß etwas sich verändert. Ihre Apriorität müssen wir nicht ihrem Ursprunge nach, sondern nach ihrer Gültigkeit für die Vorstellungen verstehen. Als reine Form der Anschauung, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus den Eigenschaften des Bewußtseins geschöpft werden, durfte Kant sie mit vollem Rechte a priori nennen; daß aber mit den begrifflichen Eigenschaften des reinen Denkens allein die vollständige Definition des Raumes und der Zeit nicht gewonnen werden kann, ist eine zweite Tatsache, die auch Kant nicht ganz fremd zu sein scheint. Kant selbst erklärte, daß die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht hinlänglich begriffen werden könne[2]. Das subjektive Bewußtsein mag immerhin Urheber und Träger dieser Begriffe oder, in Kants-Sprache, dieser reinen Anschauungen sein, ohne deshalb auch der alleinige Urheber der relativen, empirischen Raum- und Zeitverhältnisse zu sein, wie einer der Interpreten Kants richtig bemerkt[3]. Es ist ein

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 119/20.
[2] Kritik d. reinen Vernunft, I. Aufl., Bd. IV, S. 93.
[3] Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, 1. Teil, S. 90.

Fehler Kants, und das muß zugegeben werden, daß er sich nicht auf die logischen Eigenschaften des Raumes und der Zeit beschränkt hat. In der Tat waren die mathematischen Vorstellungen von Raum und Zeit sein Ausgangspunkt. Gegen Leibniz, der Raum und Zeit nur als Verhältnis der Dinge auffaßte, wendet Kant ein, daß dadurch die Mathematik abhängig von den Dingen werde; sie sei alsdann keine allgemeingültige und notwendige Wissenschaft mehr. Deswegen versucht Kant die Apriorität von Raum und Zeit zu beweisen. Diese besteht in den formalen Eigenschaften, die die Mathematik voraussetzt, und diese sind aus dem Bewußtsein des Subjekts, nicht aus der Erfahrung heraus geschöpft. Aus der Einheit des Bewußtseins im Wechsel der Empfindungen folgt als eine zunächt subjektive notwendige Eigenschaft des Raumes in der Zeit deren Kontinuität. Außer der Kontinuität erkennen wir als gleichfalls subjektive Eigenschaften dieser Formen die vollkommene Homogenität. Wir sind überzeugt, daß Raum und Zeit an sich überall identisch sind. Wenn sie nicht homogen wären, so könnte die Mechanik überhaupt nicht bestehen und die Bewegungen könnten nicht verglichen werden, denn wir hätten es im Raume selbst mit verschiedenen Räumen und mit verschiedenen Zeiten zu tun. Diese Eigenschaften können aber nicht aus verschiedenen, mehr oder minder gleichförmigen Zeitfolgen abstrahiert werden, da wir um zu erkennen, ob eine Folge gleichförmig sei oder nicht, der Vorstellung der gleichförmigen Dauer bedürfen. Wir setzen notwendig Gleichförmigkeit oder Homogenität der Zeit voraus, obschon wir von einer solchen durch Erfahrung allein niemals überzeugt werden können. Das Denken erst bringt in die Kontinuität der Zeit absolute Gleichförmigkeit hinein[1]. Auch die Unendlichkeit folgt aus der Einheit unseres Bewußtseins. Wenn wir irgend wo eine Grenze setzen, so ist das durch die Begrenzung unserer

[1] Vgl. Barth, Vorlesungen über Kant; vgl. noch Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, 1. Teil, S. 125.

willkürlichen Phantasie, aber nicht durch Raum und Zeit als solche zu erklären. Unsere Wahrnehmungen sind immer begrenzt, folglich können sie die Vorstellung der Unendlichkeit nicht erzeugen. Sie ist a priori und folgt als solche aus unserem Bewußtsein. Diese logischen Eigenschaften wie: Kontinuität, Stetigkeit, Gleichförmigkeit und Unendlichkeit legen wir in Raum und Zeit hinein, infolge des Identitätsprinzips. Es ist eine Forderung unseres Bewußtseins, nach der Raum und Zeit vollkommen homogen und identisch bleiben, anders könnten wir weder in der äußeren noch in der inneren Erfahrung etwas Logisches, Bestimmtes, Geordnetes erreichen. Wäre Kant also bei der Determination dieser logischen Eigenschaften des Raumes und der Zeit stehen geblieben, so hätte er ganz Recht gehabt, ihre Apriorität zu behaupten. Wenn er aber mit diesen apriorischen Eigenschaften auch die empirischen Elemente des Raumes und der Zeit, z. B. die drei Dimensionen des Raumes, die eine Dimension der Zeit zu umfassen versucht, so brauchte er dazu die Erfahrung. Der Versuch, den Raum als: „außer- und nebeneinander", a priori zu bestimmen, ist verfehlt und so hat Fouillée recht, wenn er diesen Mangel bei Kant hervorhebt[1]. Fouillée verwirft weiter den Ausdruck „reine Anschauung". Auch Riehl gibt zu, daß die Bezeichnung nicht glücklich gewählt ist. Fouillée aber, der sehr unvorsichtig mit den Kantischen Ausdrücken umgeht, nimmt ihn in demselben Sinne wie Anschauung, obwohl Kant die beiden Begriffe scharf auseinander hält. Kant braucht den Ausdruck „reine Anschauung", um die Vorstellungen von Raum und Zeit ebenso von den empirischen Anschauungen, als auch von den diskursiven Begriffen zu unterscheiden. Der Ausdruck „reine Anschauung" bedeutet, wie Kant selbst ihn erläutert, nicht etwas, was angeschaut wird, kein Sehen, sondern die Vorstellung des einzelnen, „sofern es nicht bloß gedacht, sondern durch das

[1] La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, S. 38/39.

Denken gegeben ist“[1]. In dem dritten Argumente für die Apriorität des Raumes sagt Kant: „Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden“[2]. Die Auffassung von Raum und Zeit in der reinen Anschauung, könnte man mit der Konzeption eines Kunstwerkes in der Phantasie eines Künstlers vergleichen. Bei jeder Art künstlerischer Schöpfung setzt sich nicht das Ganze mosaikartig aus seinen Teilen zusammen, sondern es steht zuerst im Bewußtsein: es erscheint oft blitzartig aufleuchtend, eine intellektuelle Schöpfung; dann erst gliedert es sich in seine einzelnen Bestandteile, wobei Manches aufgenommen wird, was ursprünglich nicht geplant war, oder sogar die Idee selbst wesentliche Umgestaltungen erfährt[3]: So lassen sich auch die apriorischen Formen des Raumes und der Zeit nicht aus den Teilen, sondern aus dem Ganzen gewinnen. Als reine Anschauungen spiegeln Raum und Zeit die Einheit des Bewußtseins in ihrer synthetischen Erzeugung wieder. Kannt nennt sie auch „intuitus purus“ d. h. unvermischt mit Empfindungen, insofern eben nur die Einheit des Bewußtseins zugrunde liegt.

Fouillée weist ferner darauf hin, daß die Zeit keine notwendige Vorstellung ist, da es Erlebnisse gebe, in denen die Zeit ganz verschwinde. Hier muß bemerkt werden, daß Kant nicht analysieren will, wie wir zu Zeit- oder Raumdimensionen gelangen, oder wie in seelischen oder pathologischen Zuständen diese Vorstellungen verschwinden, oder wie die Erwerbung der Zeitvorstellung später ist als die der Raumvorstellung[4] usw., sondern ihre mathematischen

[1] Zit. bei Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, S. 475.
[2] Kritik d. reinen Vernunft, S. 53.
[3] Wundt, Physiologische Psychologie, Bd. III, S. 608.
[4] Vgl. dazu J. M. Gujau, La Genèse de l'idée de temps.

Begriffsmerkmale betonen. „Es ist ohne Zweifel einer der glücklichsten Griffe Kants gewesen", sagt Wundt[1], „daß er von der vielgestaltigen Menge der einzelnen mathematischen Ideen zurückging auf die Grundlagen, auf die sie sich alle beziehen müssen, auf die Raum- und Zeitanschauung ... Diese allein sind a priori gegeben, und die Zeitanschauung vermittelt überdies noch durch ihre Verbindung mit der Kategorie der Quantität den reinen Begriff der Zahl." Ziehen wir also nicht den psychologischen, sondern den erkenntnistheoretischen Standpunkt in Betracht, so können wir Kant Recht geben, wenn er die Apriorität der Anschauungsformen lehrte.

§ 10. Die Kategorienlehre.

Nach Fouillée muß man den Ursprung der Erkenntnis im Gebiete der Begehrung und Sinnlichkeit, in sentio und volo suchen. Der Gefühls- und Begehrungsverlauf ist die Grundlage des Denkens, so daß die Gesetze der Intelligenz eine Ableitung aus den Gesetzen des Empfindens und Wollens sind. Fühlen, Denken und Wollen bilden unzertrennlich einen Bewußtseinszustand, den Fouillée auch Idee-Kraft nennt. „La vie affective et appétitive", sagt Fouillée, „est le rudiment de la vie intellectuelle qu'elle enveloppe"[2]. In einem Seitenstücke zu dem Kantischen Satze: „Begriffe ohne Anschauung sind blind, Anschauungen ohne Begriffe sind leer", der, nach Wundt den wichtigsten Fortschritt der Kantischen Lehre von der Verstandeserkenntnis zusammenfaßt[3], sagt Fouillée: „Le coeur sans la pensée est aveugle, la pensée sans le coeur est paralytique"[4]. Dieser Satz bezeichnet uns am deutlichsten das Charakteristische seiner Gefühlsphilosophie. Die Realität bildet unser Gefühlsleben, nicht die reine Vernunft, und Vernunft

[1] Wundt, Logik, Bd. II, S. 117.
[2] La Pensée, S. XI.
[3] Wundt, Was soll uns Kant, S. 171.
[4] La Pensée, S. 41.

und Wille fallen bei Fouillée zusammen. Dem alten scholastischen Satze: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu", fügt er noch hinzu „nisi ipsa conscientia et voluntas"[1]. Dadurch verwirft er einerseits den Nominalismus, andrerseits den Empirismus und Sensualismus. Der Übergang von dem Subjektiven zum Objektiven vollzieht sich durch den Vernunftwillen „La volonté a conscience de l'opposition et des limites qu'elle rencontre, tout comme elle a conscience de son exertion. Elle perçoit des différences voulues des différences non voulues, surtout les modifications agréables. Sa tendance à se maintenir et a persévérer dans l'être et dans l'action, point à la perception de différences, lui fait spontanément se représenter une autre volonté, une volonté différente d'elle-même et pourtant analogue en activité"[2]. Dadurch läßt sich auch die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der zwei großen Prinzipien der Logik: desjenigen der Identität und desjenigen des zureichenden Grundes psychologisch erklären. Das Prinzip der Identität ist nach Fouillée: „La formule abstraite de l'acte intérieur par lequel notre volonté de conscience s'affirme elle-même et affirme sa démarche initiale, sine qua non: elle veut être, et elle veut être consciente, et elle exclut ce qui n'est pas l'être, ce qui n'est pas la conscience, ce qui n'est pas la pensée"[3]. Die Unbedingtheit dieses Prinzips besteht in der Beharrlichkeit des Bewußtseinswillens. Das Prinzip der Identität bedingt die Notwendigkeit des Denkens. Fouillée konzipiert es reell, nicht formell. Das zweite Prinzip ist das der Kausalität (de raison suffissante ou d'intelligibilité). Wenn das Identitätsprinzip die Setzung des Willens in sich selbst ist, so ist das Prinzip der Kausalität der Vernunftwille in seiner Verbindung mit dem Ganzen. Wenn das Prinzip des zureichenden Grundes auf die Natur

[1] La Pensée, S. 94; vgl. Leibniz, Phil. Bibl., Bd. 108. Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus, S. 54.

[2] La Pensée, S. 98, 99.

[3] Ebenda S. 103.

angewendet wird, so heißt es das Prinzip der Naturgesetze. Diese beiden Prinzipien sind die Grundsätze aller möglichen Erkenntnis. Sie sind a priori, weil sie die Bedingungen des Vernunftwillens in seiner Beharrlichkeit und Entwicklung zum universellen Bewußtsein ausdrücken. Auch die Kategorien sucht Fouillée aus dem Vernunftwillen abzuleiten. Sie seien nicht „des cadres a priori, mais les fonctions essentielles de notre vie consciente. Unité, pluralité, totalité, sont des extraits et abstraits de notre conscience, qui se voit une sous la pluralité de ses états et les totalise par la mémoire. Réalité, négation et délimitation expriment notre réalité positive, consciente de la présence et absence successives de certains états, tour à tour affirmés, et niés, ce qui aboutit à une délimitation et détermination. Substantialité, causalité, et réciprocité d'action sont le fond même de notre volonté, en rapport perpétuel avec des activités qui l'aident ou la contrarient. Possibilité, existence et necessité ont également leurs types en nous: nous avons conscience de notre puissance débordante nos actes, les rendant possibles; nous avons conscience de notre existence“[1].

Schon zu Kants Lebenszeiten ist von Fichte der Versuch gemacht worden, die Kantische Klassifikation der Urteilsformen auf die Fundamentalgesetze des Denkens zurückzuführen. Kant, der alle seine Verstandesbegriffe aus der synthetischen Einheit der Apperzeption ableitet, hat die logischen Motive, die zur Bildung der Kategorien geführt haben, noch nicht analysiert. „Nur durch eine Analysis,“ sagt Wundt[2], „kann man unterscheiden, ob es sich in einem gegebenen Falle um eine Grundfunktion oder um eine abgeleitete handelt, die auf andere, einfachere Grundfunktionen zurückgeführt werden kann.“ Die reinen Kategorien werden bei Kant als gegeben vorausgesetzt. Es wäre statt dessen nötig gewesen zu zeigen, wie aus dem Selbstbewußtsein diese Kategorien entstehen.

[1] La Pensée, S. 99.

[2] Wundt, Was soll uns Kant nicht sein, S. 173.

Nun hat Kant allerdings in bezug auf eine Kategorie, die der Substanz, bewiesen, wie sie zustande kommt. „Es ist aber klar," sagt er, „daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Syntesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen."[1]

So auch die Kategorie der Kausalität, die er auf die Kontinuität der Zeit zurückführt. Für die anderen Kategorien dagegen sucht Kant einen anderen Weg einzuschlagen. Als Grundlage der Deduktion nimmt er einen ähnlichen Gedanken, wie für den Beweis der Apriorität der Anschauungsform, nämlich: „Was die Urteile ordnet, kann nicht selbst Urteil sein." Von da aus sucht er nach der überlieferten Logik die übrigen Verstandeskategorien abzuleiten. Bei Fouillée dagegen ist der Vernunftwille der Urgrund der Kategorien und letztere sind Bedingungen für seine Aktualisation, durch die sie gefordert sind. Bei Kant bleiben dagegen die Verstandeskategorien zu sehr ein starres System von Begriffen, wenn wir von dem psychologischen Einheitswillen absehen wollen.

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 170.

II. Moralphilosophie.

§ 1. Kants Verfahren in der Begründung der Moralphilosophie.

Die Hauptabsicht Fouillées besteht in der völligen Ausrottung jeder Art von Dogmatismus und Supranaturalismus in der Moral. Es ist ja überhaupt die Tendenz der gesamten modernen Philosophie, Moral wie Metaphysik auf eine wissenschaftliche und immanente Basis zu stellen. Von diesem Streben beseelt sucht nun Fouillée, nachdem er in seinem Werke: „Critique des systèmes de la morale contemporaine" mehrere Moralsysteme einer scharfen Kritik unterzogen hat, insbesondere auch das Kantische System zu prüfen, um es von den verschiedenen, ihm noch anhaftenden scholastischen und dogmatischen Elementen zu befreien. Nach Fouillée finden wir bei Kant eine neue Form des Ontologismus: den moralischen Dogmatismus, der von den Spiritualisten weitergeführt wurde[1]. Fouillée erhebt gegen das Kantische System den Einwand, daß sich Kant mit seiner Kritik der Vernunft auf das theoretische Gebiet beschränkt habe, ohne diese Kritik auch auf das praktische Gebiet, wie er doch versprochen hatte, auszudehnen. Dieses Verfahren ruhe bei Kant auf einer Diskontinuität, auf einer Inkonsequenz sozusagen, die mit der kritischen Methode geradezu in Widerspruch stehe. Daß Kant den moralischen Empirismus bekämpft hat, damit ist Fouillée ganz einverstanden; daß er aber die reine Vernunft, die er noch eben scharf kritisierte, gleich darauf ohne jede Kritik, bloß um der Sittlichkeit

[1] Critique des systèmes, p. 281.

willen, wieder gelten lasse, findet Fouillée nicht angemessen. „La tâche d'une semblable philosophie", sagt er, „s'achève-t-elle avec ce travail préliminaire (l'examen sévère de l'empirisme moral), quelque important qu'il soit d'ailleurs, et n'est-il pas invraisemblable, même à priori, que la raison pure, si sévèrement critiquée par Kant dans le domaine spéculatif, puisse échapper à toute critique dès qu'elle passe dans le domaine pratique?"[1] Daher bemüht sich denn Fouillée hervorzuheben: „ce qu'a pe périlleux ce jeu de bascule qui tantôt précipite dans le vide la raison pure en lui refusant toute objectivité spéculative, tantôt l'élève au zénith en lui accordant une objectivité morale"[2]. Dieses „vice secret", das er im Kantischen System zu finden meint, führt Fouillée auf die Ansicht Kants zurück, wonach „chaque moitié de la raison est tour à tour critiquée, puis plus ou moins exemptée de toute critique; le beau rôle passe successivement d'une partie à l'autre selon qu'il s'agit de science ou de morale: dans la sphère de la spéculation, c'est la raison pure qui est au banc des accusés et l'expérience prononce le réquisitoire; dans la sphère de la pratique, tout change: c'est l'empirisme qui est l'accusé et la raison pure l'accusateur"[3]. Wie den moralischen Empirismus, so mußte Kant auch den moralischen Rationalismus einer Kritik unterziehen. „La critique ne se borne pas à examiner les conditions de la possibilité d'une chose, elle examine aussi celle de sa réalité, ses origines, ses résultats, sa valeur objective"[4]. Fouillée vergleicht dies Verfahren Kants mit der modernen formalsoziologischen Methode, die Kants Schüler begründen wollen. Er polemisiert gegen diesen Formalismus in der Soziologie, da sich durch die bloße Analyse der formalen Bedingungen der Gesellschaft kein einziges soziales Faktum erklären lasse, geschweige denn die Gesellschaft selbst.

[1] Critique des systèmes, p. 131.
[2] Bbenda S. 131; vgl. S. 133, 136, 137.
[3] Ebenda S. 131.
[4] Ebenda S. 133.

Diese lasse sich lediglich durch das, was tatsächlich im Menschen und unter den Menschen vorgeht, erklären[1]. Bei Anwendung dieser formalen Methode, wie wir sie bei Delbos, Simmel, Durckheim u. a. finden, mündet die Soziologie in einen Ontologismus aus. Fouillée wie auch Tarde bedient sich der psychologischen und physiologischen Methode, um den Gesellschaftsorganismus zu erklären[2]. Hätte Kant sie angewandt, so wäre er notwendig auf tiefere und umfassendere Problemstellungen hingelenkt worden. So vor allem auf eine historische Kritik der sittlichen Ideen, nicht nur des Individuums, sondern auch der Gattung, wie dies von Darwin und Spencer versucht wurde; sodann auf eine psychologische und physiologische Begründung der sittlichen Ideen, drittens auf die moralische und soziologische Kritik derselben, viertens auf die Prüfung ihrer Notwendigkeit für das individuelle und soziale Handeln[3]. Diese Methode sucht man aber vergebens bei Kant und seinen Nachfolgern. Es ergibt sich also, daß Kant ohne Grund von einer Kritik der reinen praktischen Vernunft abgesehen hat. Dieses Verfahren bedeutet eine „ignoratio elenchi", was auch durch die Überschrift seines Werkes erhärtet wird. Sie hätte nicht „Kritik der praktischen Vernunft" heißen dürfen, sondern: „Critique de l'expérience comme pratique, avec admission sans critique d'une raison pure pratique par elle-même"[4]. Auch für die Existenz der reinen praktischen Vernunft finden wir bei Kant keinen schlüssigen Beweis. Er knüpft die Existenz der praktischen Vernunft an die Kritik der reinen Vernunft, wo die Existenz der Vernunft bewiesen wurde. Er hat also nur zu erklären, wie diese Vernunft praktisch sein kann; denn an ihrer Existenz selbst

---

[1] Vgl. Le moralisme de Kant, p. 95. Näheres: La science sociale.

[2] Vgl. P. Barth, Die Philosophie d. Geschichte als Soziologie. Kap. über Fouillée und die Einwände Barths gegen F.s Auffassung des sozial. Organismus, S. 153.

[3] Critique des systèmes, S. 134.

[4] Le moralisme de Kant, S. 210.

zweifelt Kant keineswegs. „Was Schlimmeres könnte aber", sagt er[1], „diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Not. Es wäre ebensoviel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe." Man ist aber wohl berechtigt, die aprioriischen Prinzipien der Moral mit einiger Skepsis zu betrachten. Durch dieses kritiklose Verfahren kommt Kant auf einen Punkt, wo er selber sagt: „Hier sehen wir nun die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt. Der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas hängt oder woran gestützt wird"[2]. So sucht denn Fouillée dieses apriorische Dekretieren der reinen praktischen Vernunft, die Kant kritiklos annimmt, wobei er selber mit seiner eigenen Kritik der reinen Vernunft in Widerspruch gerät, bloßzulegen und zu bekämpfen.

§ 2. Kritik.

Da Fouillée diesen Vorwurf nicht nur gegen die reine praktische Vernunft, sondern auch gegen die Pflicht erhebt, die ebenso ohne jede Kritik von Kant angenommen wird, so wollen wir seine Behauptung einer eingehenden Prüfung unterziehen, zumal Fouillée durch seine scharfe Dialektik einen großen Einfluß in der Richtung dieser Interpretation ausgeübt hat[3]. Unser Einwand stützt sich auf die Tatsache, daß Fouillée die Begriffe „Vernunft" und „Erfahrung" nicht tief genug erfaßt. In der Kritik der reinen Vernunft, meint er, ist die Erfahrung maßgebend, in der praktischen Ver-

[1] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 11.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 61.

[3] Vgl. dazu Charles Sentroul, Kant und Aristotoles, S. 285, München 1911; Cresson, La Morale de Kant; H. Höffding, Der Kontinuitätsbegriff in der philos. Entwicklung Kants, Archiv f. Geschichte d. Philosophie, hrsg. v. L. Stein, Bd. VII, S. 467.

nunft dagegen ist die Erfahrung die Mutter des Scheins. Hier erweise sich die Vernunft als ohnmächtig, während sie dort aus ihrer Ohnmacht wieder erwache, um mit einem eigensinnig wiederholten „sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas“ blind zu handeln. Es ist offenbar, daß wir, wenn wir mit solchen oberflächlichen Argumenten Kant zu interpretieren versuchten, gar bald an einen Punkt gelangen, wo das ganze Moralsystem nur noch als ein sophistisches, jeder Festigkeit ermangelndes Gebäude betrachtet werden müßte. Wir werden uns jedoch überzeugen, daß Fouillée sich im Irrtum befindet.

Zuvörderst wollen wir den Nachweis erbringen, daß es sich in der Kritik der praktischen Vernunft nicht um dieselbe „reine Vernunft“ wie in der Kritik der reinen Vernunft handelt, daß die reine praktische Vernunft sich mit der reinen Vernunft nicht identifizieren lasse. Man weiß, daß bei Kant dem moralischen Interesse der Vorrang vor dem theoretischen gebührt. Selbst Kant spricht von einem Primat der praktischen Vernunft. Er sagt: „Ich mußte das Wissen aufnehmen, um zum Glauben Platz zu bekommen“[1]. Wir gehen aber noch weiter und sagen, daß das moralische Bedürfnis tiefere Wurzel in Kants Denken geschlagen als das theoretische, ja daß es auch am rein theoretischen Interesse mitgewirkt hat. Kant sucht seine Erkenntnistheorie auf eine neue Basis zu stellen. Er entdeckt die Analogie seines System mit dem Gedanken des Kopernikus, der, nachdem er mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht zu Rande kam, solang er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gehen würde, wenn er den Zuschauer sich drehen und die Sterne dagegen feststehn ließe. Ebenso hat Kant von den Gegenständen, nach deren Beschaffenheit man sich früher richten zu müssen meinte, abgesehen und bloß mit dem, was der Zuschauer selbst in

[1] Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede, 2. Aufl.

sie hineinlegt, nicht mit dem, was sie an sich sind, sich beschäftigt. An Stelle eines die Realität bloß spiegelnden Bewußtseins, wie es bis dahin in Geltung war, setzt Kant ein schöpferisches Bewußtsein der Wirklichkeit. Damit führt er die Kopernikanische Revolution in die Erkenntniskritik ein. Auf diese Weise gelangt er zu dem jetzt allgemein in den positiven Wissenschaften anerkannten Prinzip der Realität der Erkenntnis. „Man wird," sagt Kant, „bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinauszuwagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen[1]." Er erklärt aber sogleich, daß die spekulative Vernunft zu dergleichen Erweiterungen immer doch wenigstens Raum verschafft habe, wenn sie ihn gleich leer lassen mußte; und es bleibt uns sonach unbenommen, ja wir sind sogar dazu aufgefordert, diesen Raum durch praktische Data, wenn wir können, auszufüllen[2]. Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß die Kritik der spekulativen Vernunft von vornherein einem praktischen Zweck dienen sollte. In der Analytik beschränkt sich die Kritik nur auf die Erscheinungen der Dinge. Unsere Verstandesbegriffe haben nur unter der Voraussetzung unserer rezeptiven Sinnlichkeit Bedeutung und Gültigkeit. In der Dialektik zeigt sich die Verengung unseres Vernunftgebrauchs; sie weist hin auf einen leeren Raum, den die Vernunft selbst nicht auszufüllen vermag. Die positive Seite der Erscheinungen wird aber von Kant näher bestimmt, wenn er sagt: „Gleichwohl liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (Phänomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselben nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben

[1] Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede.
[2] Ebenda S. 14.

nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen“ [1]. Die Existenz der Noumena erweist Kant auf zwei verschiedene Arten: erstens Noumena als Grenzbegriffe und zweitens Noumena als Ursachen der Erscheinungen. „Der Begriff eines Noumenon,“ sagt Kant, „ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauch. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können“ [2] und an anderer Stelle: „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen)“ [3]. Es ist also nicht richtig, wenn Fouillée meint, daß Kant das Noumenon gleich einem X setzte. Das Erfassen des Noumenon folgt hier durch einen intuitiven Verstand. „Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt dem ungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand, sondern ein Verstand, vor den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 209.
[2] Ebenda S. 212.
[3] Ebenda S. 231.

intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchen wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können“[1]. Nach Kants Meinung steigert sich dieser intuitive Verstand in der praktischen Vernunft offenbar nach der Richtung der Spontaneität, der Selbsttätigkeit hin, durch welche er sich einen Inhalt zu geben imstande ist[2]. Diese gesetzgeberische Aktivität des reinen Verstandes gipfelt bei Kant in folgendem Satze: der Verstand schöpft seine Gesetze a priori nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. Dieses Vorschreiben der Gesetze in Ansehung der Naturerscheinungen führt uns zu einem höheren Begriff, nämlich, daß wir frei sind der Natur gegenüber und imstande, uns selbst auch ein höheres Gesetz zu geben, das sittliche Gesetz. Dieses durch den intuitiven Verstand unmittelbar gegebene Sittliche wird von Kant zum Prinzip einer unerschütterlichen Gewißheit erhoben. Auf dieses Prinzip gründet er seine Ethik[3]. Fouillée kann hier Kant nicht vorwerfen, was er der spiritualistischen Moral vorwirft, daß wir unmöglich wissen könnten, ob wir mit einer Realität oder vielleicht mit einer bloßen Idee unseres Bewußtseins zu tun hätten[4]. Die moralische Gewißheit[5] entspringt bei Kant aus der Idee des Gesetzes, die zum Wesen der Vernunft gehört. Wir erleben eine Notwendigkeit von ähnlich allgemeingültiger Art in uns, wie beim Denken. Dem logischen Zwang dort entspringt hier die Nötigung des Wollens[6].

Ein anderer Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft besteht darin, daß man bei der theoretischen Vernunft Denken und Wahrnehmung (Objekt)

---

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 231.

[2] Vgl. dazu Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, S. 118.

[3] Ebenda S. 269.

[4] Critique des systèmes, S. 284.

[5] Der Terminus ist von Kant selbst gebraucht; vgl. Kritik d. reinen Vernunft, S. 536.

[6] Vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 506.

trennen muß und beide da sind; in der praktischen Vernunft aber ist das Objekt, die Willenshandlung, erst von der Vernunft zu schaffen; darum ist die praktische Vernunft immer rein, ohne Objekt[1]. So ist also die theoretische Vernunft von der praktischen Vernunft zu trennen. Nun meint aber Fouilée, wie Kant die reine Vernunft kritisiert habe, so hätte er auch die reine praktische Vernunft kritisieren müssen. Daß Kant die reine Vernunft kritisiert hat, beruht auf einem Mißverständnis seitens Fouillée. Dieser Umstand veranlaßt uns, festzustellen, was denn eigentlich Kant kritisiert habe? „Eine Metaphysik," sagt er, „ist immer in der Welt gewesen und wird wohl auch ferner sein, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein"[2]. „Der Dogmatismus der Metaphysik," führt Kant weiter an, „d. h. das Vorurteil, ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist"[2]. Oder „die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. h. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein) sondern dem Dogmatismus, d. h. der Anmaßung mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen) nach Prinzipien, sowie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne die Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen"[3]. Also das demonstrative Verfahren, das seinen Höhepunkt in der Leibniz-Wolffschen Metaphysik erreicht hatte[4], wurde durch die unvergleichlich scharfsinnige Kritik Kants für alle Zeiten um seine Geltung gebracht. Etwas eingehender äußert sich Kant darüber in seiner kleinen, der Kritik der praktischen Vernunft

[1] Vgl. Barth, Vorlesungen über Kant.
[2] Kritik d. reinen Vernunft, S. 19.
[3] Ebenda S. 21.
[4] Ebenda S. 22.

vorangehenden Schrift: „Was heißt sich im Denken orientieren?“ Hier setzt er seinen kritischen Standpunkt gegen Mendelssohn, Jacobi, Lessing u. a. auseinander. „Es wird für uns,“ sagt Kant, „nichts weiter zu tun übrig sein, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinauswagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sei.“[1] Gegen den Mendelssohnschen Ontologismus meint Kant: „Es ist also nicht Erkenntnis, sondern gefühltes Bedürfnis der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im spekulativen Denken orientierte.“[2] In bezug auf den Ontologismus Spinozas verweist er auf die Kritik der reinen Vernunft. „Die Kritik,“ sagt er, „beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis über sinnliche Gegenstände, und der Spinozismus ist hier so dogmatisch, daß er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert.“[3] Was also Kant kritisiert, ist weder die Metaphysik, noch die reine Vernunft. Bis zu seiner Zeit gab es Methaphysik, wie Cohen mit vollem Recht hervorhebt[4], nur als Kunst; seit Kant erst gibt es Metaphysik als Wissenschaft. Nicht die reine Vernunft wird kritisiert, denn sie ist vollkommen gerechtfertigt als Quelle der reinen Formen a priori der Sinnlichkeit, der Kategorien des Verstandes und der Ideen. Es ist die Dialektik der Metaphysik, dieser ontologische Dogmatismus, der die bloßen Ideen, die aus der Unersättlichkeit der Vernunft hervorgehen, in Objekte der Erkenntnis verwandeln möchte. Diese Kritik läßt sich nicht im Namen der Erfahrung üben, wie Fouillée meint, denn die Gesetze der Erfahrung werden aus dem reinen Verstand geschöpft und durch die Erfahrung nur bestätigt; vielmehr geht die Kritik hier von der Fähigkeit der reinen

[1] Kants ausgewählte kleine Schriften, hrsg. v. H. Hegenwald, S. 12.
[2] Ebenda S. 14.
[3] Ebenda S. 18.
[4] Kants Theorie der Erfahrung, S. 576.

Vernunft selbst aus. So wird auch weiterhin in der Kritik der praktischen Vernunft der moralische Empirismus bekämpft, weil er von der „Heteronomie“ und nicht von der „Autonomie“ des Willens ausgeht, welch letztere Kant allein als Bestimmungsgrund für die sittliche Handlung gelten lassen will. Der Grund lag eben darin, daß er ein allgemein gültiges und notwendiges Gesetz aufstellen wollte; dies aber aus der Erfahrung zu schöpfen, wäre ein Widerspruch, wäre, wie Kant sagt, soviel als „ex pumice aquam“ auspressen. Wir sehen also, wieweit Fouillées Kritik von der rechten Auslegung Kants sich entfernt. Diese Unzulänglichkeit der Fouilléeschen Kritik wurde auch von französischer Seite zugestanden. So schreibt Delbos folgendes darüber: „dans l'ordre de la spéculation, ce n'est pas la raison pure elle-même qui est au banc des accusés, tant s'en faut, puisque, comme source des formes a priori de la sensibilité des catégories de l'entendement, et même des idées, elle est positivement justifiée; c'est un certain usage de ses idées qui prétendrait les convertir en objets de connaisance. Or, si ce dernier usage des idées de la raison est proscrit, ce n'est pas au nom de l'expérience accusatrice; car l'expérience elle-même a dû être accusée ou plutot critiquée; base de toute la doctrine, l'Esthétique transcentandale a établi du même coup, et qu'il y a des formes a priori de l'intuition sensible, et que les objets donnés sous ces formes ne peuvent être que des représentations, partant des phénomènes, non des choses en soi; ici donc également la Critique est sortie de la raison pure elle-même et non de l'expérience se dressant en quelque sorte devant la raison avec une autorité indépendante; le droit de censure que la Critique exerce est intimement lié à sa tâche positive qui est l'établissement des facultés a priori de l'esprit. Si maintenant, dans la Critique de la raison pratique, l'empirisme est accusé, c'est parce qu'il est inévitablement dogmatique; au point de vue théorique, l'expérience comme le lieu unique et nécessaire d'application

des concepts intellectuels n'est que l'ensemble des phénomènes sensibles, c'est une expérience critiquée et qui tient de l'entendement les conditions de sa possibilité; qu'au contraire, on cherche dans l'expérience un principe de détermination pour la volonté, on est forcé de la concevoir à ce titre plus ou moins implicitement comme une chose en soi qui, par son action préalable, porte atteinte à la faculté législative de la raison."[1]

Kant unternimmt in Wahrheit nicht eine Kritik, sondern den Nachweis des Bestehens der reinen praktischen Vernunft als Bestimmungsgrundes für den Willen. Dieser Beweis ergibt sich auf negativem Wege aus der Kritik ihres ganzen praktischen Vermögens: auf positivem Wege aber beweist die reine praktische Vernunft ihre Realität und die ihrer Begriffe durch die Tat. Schon in der Grundlegung hatte Kant auf die Existenz der reinen praktischen Vernunft durch den Begriff der Autonomie des Willens hingewiesen. In der praktischen Vernunft sucht er die Regel jedes Gebrauchs zu ermitteln, nach dem die Vernunft allein den Bestimmungsgrund des Willens abgeben soll. Die Kritik der spekulativen Vernunft hat nach der apriorischen Erkenntnis der Objekte gefragt, die der praktischen fragt nicht nach der Möglichkeit der Objekte, des Begehrungsvermögens; denn diese Frage gehört in die Sphäre der Kritik der spekulativen Vernunft, sondern sie fragt, wie die Vernunft allein die Maxime des Wollens bestimmen kann, nämlich, ob durch sich selbst und durch das reine Gesetz, das sie sich gibt, oder durch die zusammenwirkenden empirischen Vorstellungen. Also nicht einen neuen Dogmatismus wollte Kant begründen, wie Fouillée darzulegen vermeint, sondern einen sittlichen Realismus[2], sowie es auch einen Realismus der Wissenschaft gibt. Diesen Realismus sucht er metaphysisch zu bestimmen, wobei wir unter Metaphysik diejenige Wissenschaft verstehen, die die Vernunft nach ihren Elementen und obersten

[1] Delbos, La philosophie pratique de Kant, S. 421.
[2] Delbos, op. cit., S. 312.

Maximen schafft, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller zugrunde liegen müssen[1]. Eine Physik der Sitten, wie Fouillée sie fordert, wollte Kant nicht bieten, sondern eine Metaphysik der Sitten, die sich nicht auf das bezieht, was da ist, sondern auf das, was da sein soll[2]. Als erste Folge ergibt sich also notwendig die Verbannung der Psychologie aus der Metaphysik der Sitten, die schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen ist[3]. Der Zentralbegriff, auf den Kant immer wieder kommt, ist der des Sollens[4]. Die Hauptfrage ist nun: Wie kann die praktische Philosophie determinieren, was unabhängig von der gegebenen Wirklichkeit ist? Wie ist es möglich, durch das, was ist, das was sein soll, näher zu bestimmen? Darüber in dem folgenden Abschnitt.

Der verborgene Mangel, den Fouillée in Kants Lehre zu enthüllen glaubt, läßt sich in Wahrheit gar nicht feststellen. Eher wäre er in Fouillées eigener Argumentation zu suchen, die sich von einem scheinbaren Widerspruch irreleiten läßt, um eine vermeintliche Inkonsequenz Kants zu bekämpfen.

§ 3. Die Freiheitslehre.

Als erste Bedingung für die Verwirklichung des Sollens gilt die Freiheit. Das Freiheitsproblem läßt sich nach Fouillée auf zweierlei Weise lösen, entweder auf dem transzendenten Wege, indem man zu einer überzeitlichen Freiheit Zuflucht nimmt, wie Kant es tut, oder immanent, indem wir die Freiheit unter der Form der Idee, des Wunsches und des sittlichen Wollens auffassen, wie Fouillée dies selbst versucht[5].

---

[1] Kritik d. reinen Vernunft, S. 549.

[2] Ebenda S. 543.

[3] Ebenda S. 548; vgl. noch Hegler, Psychologie in Kants Ethik, S. 5—35.

[4] Volkelt, Kants Kritik der Erkenntnistheorie, S. 270.

[5] La Liberté et de déterminisme, II. Aufl., S. 198ff.

Freiheit und Zeit, meint Fouillée, bilden in Kants Lehre zwei Begriffe, die nicht zusammen bestehen können. Um erstere zu retten, versucht Kant, sie über die Zeit emporzuheben. Fouillée vergleicht diese Anschauung mit der letztwilligen Verfügung eines Verstorbenen, der allein sie noch ändern könnte, da er aber verstorben ist, dies eben nicht mehr vermag. Als Konsequenz ergibt sich die dualistische Auffassung des Menschen als Erscheinung seiner selbst oder als empirischer Charakter und des Menschen als Realität an sich oder als intelligibler Charakter, der über der Zeit steht. In der Sphäre des Intelligiblen kann der Mensch auf spontane Weise Wirkungen erzeugen, ohne daß eine frühere Aktivität in ihm wirksam gewesen wäre. Die Lüge z. B. darf nicht ungestraft bleiben, selbst wenn sie durch vorhergehende Ursachen gerechtfertigt werden könnte, da der Mensch auch einen intelligiblen Charakter besitzt, kraft dessen er verantwortlich gemacht werden kann. Die noumenale oder transzendente Freiheit steht nach Fouillée im Widerspruch zu den Erfahrungsinduktionen; denn das Noumenon ist nach Kant unerkennbar. Es kann nicht Freiheit genannt werden, weil man darunter auch Notwendigkeit oder Organismus oder Gehirn oder gar nichts verstehen kann. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus kann das Noumenon viel eher Notwendigkeit genannt werden[1]. Die Freiheit steht ferner auch mit der Sittlichkeit in Widerspruch. Die Freiheit als ein Unerkennbares kann die Sittlichkeit durchaus nicht begründen. Freiheit und Unbewußtes schließen sich nach Fouillée aus[2]. Frei bin ich, wenn ich meine Handlung a priori kenne und bestimme, d. h. im Sinne der Ursachlosigkeit, was nach Kant selbst unmöglich ist[3]. Das sogenannte unerkennbare Ich Kants ist nur ein Non-Ich, d. h. Gott, der allein frei ist. Der Mensch aber ist nicht frei. Kants Freiheit ist dem Fatalismus

[1] Critique des systèmes, S. 152, 153.
[2] Ebenda S. 157.
[3] La Pensé, S. 62; vgl. noch Critique des systèmes, S. 154.

oder der theologischen Prädestination gleichzusetzen[1]. Vom praktischen Standpunkt aus sucht Kant der Freiheit eine bestimmtere Bedeutung zu verleihen. Er setzt sie der Sittlichkeit gleich, gerät indes dadurch in einen circulus vitiosus, wie er selbst gesteht[2]. Er sucht sich davon zu befreien, indem er zwischen der sinnlichen und intelligiblen Welt unterscheidet. Die Pflicht umfaßt beide Welten, die Freiheit nur die intelligible. „Mais, en ce cas," sagt Fouillée, „chacun reste ce qu'il est, l'homme sensible immuablement néccessité, l'home intelligible immuablement libre"[3]. Einen zweiten Ausweg sucht Kant durch die Einführung der scholastischen Unterscheidung von „ordo essendi" und „ordo cognoscendi". Im ersten Fall („ordo essendi") geht die Freiheit der Pflicht voraus und ist im Grunde mit ihr identisch, während im zweiten („ordo cognoscendi") die Pflicht vorausgeht, was im Grunde keine Unterscheidung bedeutet, denn das Sein ist soviel als vorgestellt werden, esse = percipi. Die Pflicht bleibt so lange problematisch wie die Freiheit[4]. Auch die Verantwortlichkeit trotz der zu Hilfe genommenen noumenalen Freiheit bleibt nichtsdestoweniger dunkel. Kant bezieht sich auf das radikale Böse, das er als Abfall von der reinen Sittlichkeit betrachtet. Dieses Mysterium bleibt ein Widerspruch im Kantischen System. Denn entweder sind Noumenon und Sittlichkeit wesensgleich wie in der „Kritik der praktischen Vernunft", wodurch das Böse des Noumenon aufgehoben werden würde; oder sie sind verschieden wie in der „Kritik der reinen Vernunft", wo das Noumenon die Freiheit hat, Gutes sowohl als Böses zu tun. Dann aber gibt es keine Freiheit und Verantwortlichkeit mehr. Auf dem Standpunkt der Kantischen Freiheitslehre verharren wir in einem Dualismus. Denn zwischen der intelligiblen und sinnlichen Welt gibt

[1] Critique des systèmes, S. 155.
[2] Ebenda S. 160.
[3] Ebenda S. 161.
[4] Ebenda S. 90.

es kein Bindeglied. Nicht die Zeit ist der Feind der Freiheit, sondern die Pluralität und die Verschiedenheit der Individuen, ihr Leiden und ihr Handeln. „L'extemporel n'est pas nécessairement," sagt Fouillée, „il n'est pas non plus nécessairement le bon. Ce n'est pas le temps comme le croient les Kantiens, qui est la vraie cause de la nécessité ni du mal[1]. La logique et la géométrié sont en dehors du temps, elle n'en sont que plus nécessaires. Une charge en douze temps que je subis dans la durée n'est pas plus nécessitante qu'une charge en un seul temps ou même intemporelle que je subirais dans uu univers superieur à la durée; il y aurait toujours violence excercée et violence subie, volontés en présence, volontés en lutte. Ce n'est pas le temps qui est le père de la guerre et du mal: c'est la pluralité et la distinction des individus"[2]. Der Versuch Kants, die Idee der Freiheit einzuführen, bleibt erfolglos so lange, als er scharf zwischen Sein und Bewußtsein unterscheidet. Wir können bei ihm nur von einer „Idée-limite" sprechen, aber keineswegs von einer „Kraft-Idee", wie Fouillée die Freiheit psychologisch versteht.

§ 4. Kritik.

Fouillée stimmt mit Kant überein, wenn er auf die letzte radikale Wirklichkeit der Erscheinungen hinweist, die man, ohne in Widerspruch mit dem empirischen Determinismus zu geraten, auch Freiheit nennen kann. Gleich darauf aber trennen sich die Wege beider Quellen. Denn während die transzendente Freiheit für Fouillée eine bloße Idee bleibt, die eine regulative Bedeutung für unser Denken und Handeln besitzt, weist die transzendente oder kosmologische Freiheit bei Kant auf ein positives Moment der Freiheit hin. Bei Fouillée gewinnt diese Idee an objektiver Bedeutung, und zwar durch die psychologische Begründung der Kraftideen. Kant dagegen sucht sie erkenntnis-

[1] Critique des systèmes, S. 397.
[2] Ebenda S. 398.

theoretisch zu erklären. Wenn wir die Vernunftidee nicht hätten, so könnten wir der Freiheit durch die Erkenntnis auch nicht bewußt werden. Der Verstand würde den Prozeß der Erkenntnis so weit verfolgen, wie etwa die empirische Psychologie es tut, sofern diese die Untersuchung an der Stelle abbricht, wo das Problem ins Transzendentale hinüberspielt. Die Untersuchung des Erkenntnisprozesses führt also den Verstand auf denjenigen Weg, von dem aus ihn die Vernunft zur kosmologischen Freiheitsidee hinleitet. Die kosmologische Freiheit führt uns bei Kant zum positiven Moment der moralischen Freiheit. In der dritten Antinomie, die man[1] nicht umsonst „la piu tragica" genannt hat, handelt es sich nicht mehr um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als-Auch. Hören wir, wie Kant hier über seine Behandlung der kosmologischen Freiheit Rechenschaft ablegt. „Da doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es nunmehr auch erlaubt, mitten im Lauf der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln." Und zwar handelt es sich hier nicht um den „absolut-ersten Anfang der Zeit nach, sondern der Kausalität nach"[2]. Den Mittelbegriff zwischen diesen Freiheiten bildet das Ding an sich, das uns einerseits, wenn wir nämlich einen Zustand der äußeren Welt zum Ausgangspunkt nehmen, zur transzendenten Freiheit, andrerseits von der inneren Ursache unseres sittlichen Handelns zur Idee der moralischen Freiheit führt[3]. Unser eigenes Ich kennen wir so gut wie alles außer uns nur durch die Wahrnehmung unserer Sinne und der an ihnen sich vollziehenden inneren und äußeren Vorgänge. Die Erscheinung unseres Ich, folglich auch unsere

[1] Vgl. z. B. G. Scotti, La metaphisica nella morale moderna, Milano 1903; Fouillée, Histoire de la philosophie, XIII. Aufl.

[2] Kritik d. reinen Vernunft, S. 312.

[3] Vgl. Neumark, Die Freiheitslehre Kants u. Schopenhauers, S. 6.

Handlung, führt uns somit ebenso wie Wahrnehmung und Erkenntnisprozeß auf die Idee eines letzten Substrats. Dem kosmologischen Noumenon, welches bloße Möglichkeit ist, entspricht das moralische Noumenon als Tatsache. Wir können also bei Kant mit vollem Recht von einer immanenten Freiheit sprechen. Dieses „Ding an sich" oder das Noumenon, das sich nicht mit dem Begriffe des Dinges an sich als Bezeichnung für den absoluten unerkennbaren Grund der Erscheinungen deckt, macht das Wesen der Freiheit aus[1]. Das Ich ist in allen seinen Tätigkeiten dasselbe denkende, fühlende und wollende Ich, das in der Zeit bestimmbar ist. Seine eigene Gesetzlichkeit, seine Selbstbestimmung, insofern es unabhängig von fremden sie bestimmenden Faktoren wirkend sein kann, heißt Freiheit. Das ist das positive Moment, auf das diese kosmologische Freiheit hinzielt. Diese Selbstbestimmung heißt noch keineswegs Ursachlosigkeit, sondern bedeutet nur, daß die Ursache der Entschließung ganz allein aus dem eigensten Wesen unseres Selbst geschöpft und durch keinen fremden Willen beeinflußt wird. „So ist die Freiheit", sagt Kant, „ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding"[2]. Kant verwirft also entschieden das sogenannte „liberum arbitrium indifferentiae".

Fouillée hebt weiter bei Kant hervor den unvermeidlichen Zirkel zwischen Freiheit und Sittlichkeit. Die zwei Welten, die Kant zu Hilfe nimmt, werden von Fouillée als bloß tangible angesehen, so daß das Noumenon auf das Phänomenon nicht einwirken kann. Wir finden aber bei Kant ein Zwischenglied, nämlich die Form der Allgemeinheit der Maxime. Als Glied der intelligiblen Welt, d. h. als

[1] Vgl. noch Laaßwitz, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit, S. 217.

[2] Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 85.

vernünftige Wesen, als Wesen an sich, kennen wir nur die formelle Bedingung, d. h. die Idee der universellen Gesetzmäßigkeit der Maximen des Willens, die infolge der Autonomie unseres Wollens als bloßer Bestimmungsgrund für unser Handeln gelten soll. Fouillée interpretiert hier in Kants Lehre den Schopenhauerschen Gedanken hinein, wonach zwischen dem intelligiblen Charakter als Erscheinung eines außerzeitlichen unteilbaren Willensaktes und dem empirischen Charakter als Erscheinung der zeitlichen Form irgend ein inniges Verhältnis in bezug auf das unbedingte praktische Gesetz der Autonomie des Willens nicht bestehe[1]. Diese Ansicht ist, wie wir betont haben, bei Kant nicht nachweisbar. Um die Freiheit zu rechtfertigen, appelliert Schopenhauer an die Verantwortlichkeit. Während aber bei Schopenhauer die Verantwortlichkeit in das „esse" gesetzt und die Immobilität des Charakters stark betont wird, vertieft Kant seine Freiheitslehre, indem er die Verantwortlichkeit mit dem Wesentlichsten identifiziert, mit der Autonomie des Willens[2]. Bei Schopenhauer geht der Begriff des moralischen Subjekts ganz verloren, und es kann von der Persönlichkeit gar keine Rede sein, da das „Esse" kein persönliches Sein ist. Bei Kant dagegen haben wir es mit einem positiven Begriff der Freiheit zu tun.

Wenn Fouillée auf die Verschiedenheit der Freiheitskonzeption bei Kant hinweist, so muß man das Ziel der Behandlung ins Auge fassen. Die zwei entgegengesetzten Darstellungen des intelligiblen Charakters in der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Kritik der praktischen Vernunft" vereinigen sich von selbst, wenn man in Betracht zieht, daß Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" vom kosmologischen Problem ausgeht, wo nämlich die moralische

[1] Vgl. dazu Schopenhauers Werke, hrsg. von Grisebach, Bd. I, S. 218—222; Bd. III, S. 460—462, 556 ff.

[2] Vgl. Delbos, op. cit., S. 453, 454; vgl. noch F.'s Kritik, S. 246, 247, wo er das Verhältnis zwischen Kant und Schopenhauer unrichtig auffaßt; vgl. noch Neumarck, op. cit., S. 86.

Verantwortlichkeit nicht den Kern des Problems darstellt, daß er hingegen in der „Kritik der praktischen Vernunft" das Problem nach der Möglichkeit der moralischen Verantwortlichkeit behandelt. In der „Kritik der reinen Vernunft" handelt es sich in erster Linie um die erkenntnistheoretische Begründung des transzendentalen Freiheitsbegriffes. Kant sucht den Unterschied der äußeren Kausalität oder der Notwendigkeit und der inneren Kausalität oder der Freiheit festzulegen. Nach Gewinnung des positiven Moments des Freiheitsbegriffs schreitet er sodann in der „Kritik der praktischen Vernunft" zur Begründung der Verantwortlichkeit, der Schuld und des Verdienstes. Die große Frage ist die: Wie kann der scheinbare Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit in ein und derselben Handlung aufgehoben werden? Kant weist auf das Noumenon jedes Individuums hin, auf den intelligiblen Charakter, den es sich selbst schafft und der als Bestimmungsgrund seiner Existenz als Sinnenwesen angesehen werden darf[1]. Das Faktum der Freiheit besteht nicht darin, daß die Vernunft fähig ist, durch adäquate Erkenntnis den Ursprung ihrer Handlungen zu verstehen, sondern darin, daß sie selbst der Ursprung derselben ist[2]. Als Erscheinungen aber, nur insofern sie unter Zeitbedingungen stehen, bilden sie eine notwendige Kontinuität. Für den intelligiblen Charakter gilt die Zeitform nichts. Er steht über der Zeit, d. h. die Vernunft findet in sich das zeitlos Geltende, das Logische, das Werturteil, sowie ja auch die mathematischen Wahrheiten zeitlos sind. Die Existenz des objektivierten Ich muß sich in der Zeit vollziehen, sie ist zeitlich, insofern wir uns beobachtend verhalten. Für das Sittengesetz erkennt die Vernunft keine Unterscheidung der Zeit an. Sie forscht keineswegs, welche Beschaffenheit eine Handlung, die nach anderen Handlungen erfolgt, habe, sondern ob diese Handlung uns wirklich eignet. Sofern sie uns gehört, urteilt

[1] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 118, 119.

[2] Vgl. Delbos, op. cit., S. 221.

die Vernunft derart, als ob sie für sich ein Ganzes bildete nach dem Vorbild der absoluten Spontaneität der Freiheit. Die Handlung wird nicht mehr beurteilt nach dem Punkt, den sie in der Zeit einnimmt, sondern nach der Wirkung, die aus freiem Entschluß hervorgeht[1]. Als intelligibler Charakter bedeutet Freiheit im negativen Sinn die Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen, im positiven Sinn hingegen das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten anzufangen, nicht der Zeit sondern der Kausalität nach[2]. Nur als sittlich wollendes Wesen ist der Mensch frei; wenn er aber unter der Herrschaft der Triebe, der Sinnlichkeit handelt, steht er unter der Naturnotwendigkeit, die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen ist[3]. Die absolute Spontaneität des Vernunftwillens bei Kant kann nach Riehl mit vollem Recht als der eigentliche Grund der Imputabiltät betrachtet werden. Man hat die Verantwortlichkeit als eine sozial-ethische Erscheinung betrachtet, die aus dem Gemeinschaftsbewußtsein hervorgeht[4]. Daß sie aber auch auf einen inneren persönlichen Grund zurückgeführt werden müsse, darin stimmen Kant und Fouillée überein.

Die Freiheit als Idee bedeutet bei Kant mehr als „une idée-limite", wie Fouillée meint. Wir können mit Cohen sagen[5], daß Kant die Freiheit zur Weltidee gemacht hat. Bei Kant hat diese praktische Idee nicht nur eine subjektiv-relative Bedeutung, sondern auch objektive Gültigkeit. Diese besteht darin, daß die Freiheit durch praktische Gesetze der reinen Vernunft sich diesen gemäß in Handlungen verwirklicht. Sie schließt in sich eine wirkende Kraft.

---

[1] Delbos, op. cit., S. 453.

[2] Auch Fouillée konzipiert die Freiheit im negativen Sinne: „L'indépendance de l'être intelligent à l'égard du dehors" und im positiven Sinne: „La liberté est la causalité intelligente du moi"; Psycholog. des Idées-forces, S. 291; vgl. noch La Morale des Idées-forces, S. 280; vgl. La Liberté et le déterm., S. 222.

[3] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 85.

[4] Vgl. Riehl, Der philos. Kritizismus, Bd. II, 2. Teil, S. 255.

[5] Cohen, Kants Begründung der Ethik, II. Aufl., S. 115.

Auch Fouillée hat diesem Probleme große Aufmerksamkeit gewidmet. Fast in allen seinen Werken hat er dieses Thema behandelt und von den verschiedensten Standpunkten aus beleuchtet[1]. Fouillée hat am entschiedensten dazu beigetragen, daß Begriffe wie Indeterminismus im populären Sinn oder Freiheit aus Ursachlosigkeit, Willkür und das „liberum arbitrium indifferentiae" für immer ihre Bedeutung eingebüßt haben. „Dans le domaine intellectuel et moral, certaines idées semblent destinées à perdre la signification qu'elle purent avoir autrefois à se transformer sous peine de disparaître"[2]. Fouillée hat auch sehr klar und deutlich den Determinismus des Willens hervorgehoben, so daß man bei Fouillée weit eher von einer Kraft-Idee des Determinismus als von einer solchen der Freiheit reden kann[3]. Und müssen wir nicht von Fouillés Standpunkt aus sagen, daß wir nicht deshalb verantwortlich sind, weil wir frei sind, sondern weil wir determiniert handeln? Dem freien Menschen im alten Sinn darf man weder Verantwortlichkeit zuschreiben, noch ihm Vertrauen schenken. Aus diesem Grunde spielt die Freiheit keine wichtige Rolle bei Fouillée. Er hat sie als eine Kraft-Idee konzipiert, die auf uns dadurch determinierend wirkt, daß wir an sie glauben, sie wünschen und wollen. Hier begegnet er sich mit Cohen, der das Freiheitsproblem bei Kant dadurch zu lösen versucht, daß er die Freiheit dem Menschen nicht als Noumenon beilegt, sondern als Zweck, als regulative Maxime und insofern erst als ein Noumenon vorhält[4]. Bei Fouillée ruht die Freiheit nicht im Innern unseres sittlichen Bewußtseins wie bei Kant. Sie ist vielmehr eine bloße Idee, die als starkes

---

[1] Vgl. La Liberté et le déterm.; La Psycholog. des Idées-forces, Bd. II, Avenir; L'Idée moderne du droit; Evol. des Idées-forces; La Morale des Idées-forces.

[2] La Morale des Idées-forces, S. 270.

[3] Vgl. K. Joèl, Der freie Wille, S. 291.

[4] Vgl. Messer, Kants Ethik, S. 358.

Motiv wirken kann[1], wenn wir uns ihrer bewußt werden. „L'homme n'est pas libre, mais devient libre," sagt Fouillée. Indes kann man sogleich einwenden, daß wir nicht frei werden können, ohne frei zu sein. Hat Kant die Freiheit als Realgrund unseres Gewissens konzipiert, so finden wir bei Fouillée den umgekehrten Fall. Das Gewissen bildet den Erkenntnisgrund der Freiheit. Bei Kant ist die Freiheit eine Tatsache, bei Fouillée ein Ideal. Kant stützt sich auf eine intuitive Gewißheit. Fouillée dagegen auf eine Gewissensforderung. Insofern erscheint bei Kant die Freiheit weit realer als Fouillées Kraft-Idee.

§ 5. Der kategorische Imperativ.

Das zweite Moment, das die Kantischen Morale heranzieht, um die Idee des Sollens zu determinieren, ist die Verallgemeinerung der Maxime, die bei Kant die Form eines kategorischen Imperativs annimmt. Die Form der Gesetzmäßigkeit, deren Begriff auch im gemeinsten Verstande sich vorfindet, können wir mit Kant den Typus des Sittengesetzes nennen[2]. Zunächst drängt sich uns hier eine Frage auf, die von Kant unbeantwortet gelassen wurde und auf die Fouillée mit Recht aufmerksam macht. Sie lautet: „Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, das ist, wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen würde, für

[1] Gegen die Auffassung Fouillées, die Vorstellung der Freiheit selbst zu einem Motiv zu machen, drückt sich Bergson folgendermaßen aus: „Man ist indessen hier einer schwerwiegenden Vermengung ausgesetzt, die darauf zurückgeht, daß die Sprache nicht geeignet ist, alle Nüancen der inneren Zustände auszudrücken"; vgl. Bergson, Zeit u. Freiheit, S. 126.

[2] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 84/85; vgl. noch Critique des systèmes, S. 206, 207.

sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: „wie reine Vernunft praktisch sein kann"?[1] Diese Frage läßt sich nach Kant weder beantworten noch begreifen. Nach Fouillée aber findet diese Unbegreiflichkeit durch die Zweideutigkeit des Wortes „praktisch" ihre Erklärung[2]. Kant verwendet diesen Terminus nicht in seiner allgemeinen Bedeutung. Die reine Vernunft heißt praktisch einmal, wenn sie sich Gesetze und Imperative setzt, sodann wenn sie Freiheit und zugleich Vernunft ist, zum dritten, wenn sie allein eine genügende Triebfeder zur Erreichung der gesetzten und gewollten Objekte ist und zum vierten, wenn sie nicht zur Illusion wird durch die Verneinung der Glückseligkeit als der künftigen Folge der Sittlichkeit. Kant dagegen nennt sie praktisch nur, insofern sie sich Gesetze setzt, unter welcher Bedeutung er auch alle übrigen Fälle mit versteht. Der reinen Vernunft gelingt es aber nicht, den Willen durch das bloße intellektuelle Interesse der allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu bestimmen, sondern es muß auch Lust, Gefühlsinteresse (Materie) als Triebfeder für die Verwirklichung der Maxime angenommen werden[3].

Eine andere Schwierigkeit bei Kant bietet das Verhältnis von „sensibel" zu „intellegibel" dar. Sie ist auch in der Kritik der reinen Vernunft nicht überwunden. Dort versucht Kant, sie durch die Lehre vom Schematismus zu lösen. In der Kritik der praktischen Vernunft finden wir als Schema die Form der Gesetzmäßigkeit der Maxime[4]. Nachdem Fouillée diese Form gegen mißverständliche Auffassungen von seiten der Hegelianer, Renouviers, Guyaus, Schoppenhauers u. a. verteidigt hat, wendet er ein, daß der Fehler Kants nicht in der Idee einer Verallgemeinerung der Maxime liege, sondern in dem reinen Formalismus dieses Kriteriums. Kant

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 102, 103 ff.
[2] Critique des systèmes, S. 192.
[3] Ebenda S. 193.
[4] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 86.

verwechselt die Universalität der Gesetzmäßigkeit, die ein empirischer Begriff ist, mit dem abstrakten Universellen des Logischen, aus dem er eine „rationelle Form“ ohne empirischen Inhalt macht. Die Allgemeingültigkeit bildet ein wichtiges Kriterium der Moral, aber sie ist nicht das Wesentliche der Moral. Die Unbedingtheit des Sollen mußte in der Kantischen Form inhaltlos bleiben und soll doch mein Bewußtsein vollkommen befriedigen. „Ce qu'on peut reprocher à Kant,“ sagt Fouillée, „c'est seulement le caractère vide de la volonté universelle“[1]. Wenn der Meineid z. B. nur deswegen als Verbrechen hingestellt werde, weil er nicht verallgemeinert werden könne, ohne zu Konsequenzen zu führen, wie z. B. dazu, daß ich ein Zerstörer meiner individuellen Kräfte, der sozialen Ordnung, der verschiedensten objektiven Werte usw. sein würde, so scheine es, daß Kant aus dem Universellen und Rationellen eine Art höherer Realität, ein an sich bestehendes, dem Platonischen „Logos“, dem evangelischen „Wort“ entsprechendes Wesen mache[2]. Fouillée gibt Kant Recht, wenn er sagt: ein Gut, das nicht ein Gut aller sein soll, ist sicherlich nicht „le bien universel“. „C'est le formalisme théorique de Kant qui est inadmisible; ce n'est pas la règle pratique de l'universalisation“[3]. Die Betrachtung der allgemeinen Form also ohne ein tatsächliches Gut und die eines wirklichen Guts ohne allgemeine Form kann nur in abstrakto möglich sein.

Denselben Einwand erhebt Fouillée auch gegen den kategorischen Imperativ. „Je réponds de nouveau (et la réponse est radicale),“ sagt Fouillée, „que, si nous ne savons absolument rien a priori et à posteriori du fond ou du contenu, nous ne savons absolument rien non plus de la forme.“[4] Darum ist das Sittengesetz als kategorischer

[1] Critique des systèmes, S. 217.

[2] Ebenda S. 223: vgl. noch La Morale des Idées-forces, S. 183.

[3] La Morale des Idées-forces, S. 184.

[4] Le Moralisme de Kant, Kap. über den kategorischen Imperativ.

Imperativ „une pseudo-idée inconcevable et indéterminable"; es ist ein leerer Begriff, wenn es rein ist, oder ein Erfahrungsbegriff, wenn es nicht leer ist. Aber selbst angenommen, es wäre ein formales Moralgesetz begrifflich möglich, so könnten wir dennoch über einen problematischen Begriff desselben nicht hinauskommen. Denn erstens ist es unmöglich, von einem Gesetz Bewußtsein zu haben, das dem Bewußtsein seinem innersten Wesen nach nicht angehört, und zweitens fällt die Behauptung der Existenz eines Gesetzes unter die Kategorie der Realität. Ein übersinnliches Gesetz ist aber nicht erkennbar. Diese Schwierigkeit will Kant nach Fouillées Meinung dadurch heben, daß er im Praktischen den Wert nicht auf das Haben, sondern auf das Schaffen von Objekten durch die Idee legt, d. h. Ideenkräfte einführt. Diese wirkende Kraft der Ideen Kants will Fouillée nicht anerkennen, weil die Kraft nicht eine übersinnliche und rein intelligible Kausalität, wie Kants Imperativ, sondern eine natürliche und immanente Kausalität ist, die in der Erfahrung nach psychologischen Gesetzen des Auto-determinismus wirkt. Die Idee kann praktisch werden, wenn sie theoretisch, d. h. nach Fouillée, psychologisch begründet ist. Bei Kant sind die Ideen der theoretischen Kritik unterworfen, und das steht mit der Einschränkung der Kategorien auf Erfahrung in Widerspruch. In der noumenalen Welt verflüchtigen sich die aus dem Bereich des Wissens entlehnten Begriffe zu leeren Worten. Kants Darstellung läßt sich mit Fouillée durch folgende Worte charakterisieren: „Déterminer pour la pratique ce qui théoretiquement et par la définition est indéterminable"[1]. Schließlich verwirft Fouillée den kategorischen Imperativ, um ihn durch einen restriktiven und persuasiven Imperativ zu ersetzen.

Fouillée verfolgt hierauf weiter den Inhalt des Pflichtbegriffs bei Kant. Die Behauptung Kants, daß der Mensch

[1] Le Moralisme de Kant, S. 337.

Zweck an sich sei, beruht auf einer bloßen Voraussetzung, die durch nichts bewiesen ist[1]. Die Annahme des Sittengesetzes als eines „Factums rationis“ wird sodann von Fouillée als ungenügend für die Rechtfertigung der Pflicht verworfen. Um das Sittengesetz ein „Factum rationis“ nennen zu können, mußte Kant erstens beweisen, daß es sich weder auf empirische Tatsachen, noch auf eine psychologische oder soziologische Synthese zurückführen lasse[2]. Die Apriorität der Sittlichkeit, mithin der Pflicht will Fouillée nicht zugeben, sondern im Gegensatz zu Kant und Fichte versucht er sie abzuleiten und psychologisch zu begründen. Wenn Kant weiter die Gesetzgebung auf die Autonomie des Willens bezieht, da „die Würde der Menschheit eben in dieser Fähigkeit allgemein gesetzgebend, obgleich mit der Bedingung eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“, besteht, so läßt sich noch die viel wichtigere Frage aufwerfen: „Haben wir wirklich das Bewußtsein freier Tätigkeit, bei der die Vernunft der empirischen Kausalität nicht unterworfen ist?“ Damit geht Fouillée zur Anwendung der Kategorien auf das Noumenon über[3]. Kants Hauptproblem, das an sich große Widersprüche enthält, ist: „Conception et affirmation de la causalité supra-sensible.“ Dieses Problem läßt sich in zwei andere zerlegen. Erstens: kann die theoretische Vernunft mittels der Kategorien ein reines Gesetz der intelligiblen Kausalität begreifen? Zweitens: kann die praktische Vernunft die objektive Realität des Begriffs der übersinnlichen Kausalität behaupten? Kant hat nun selbst gesagt, die Kausalität sei nicht ohne Rücksicht auf die Sinne zu definieren und nur auf die Sinnenwelt anwendbar. Eine intelligible Kausalität wäre also nicht erkennbar, höchstens denkbar. Indessen, sagt Fouillée, verwenden wir dann in Wirklichkeit nur Übertragungen und Abstraktionen aus

[1] Critique des systèmes, S. 229ff.

[2] Ebenda S. 180ff.

[3] Le Moralisme de Kant.

dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmungen, so daß wir nicht wissen, wie wir die intelligible Kausalität definieren sollen. Außerhalb der Sinnenwelt sind die Dinge unbestimmt; nur auf die sinnlichen Objekte überhaupt geht in diesem Falle die Kategorie; weder Freiheit und Pflicht, noch ihr Gegenteil läßt sich daraus bestimmen. Bestimmte Objekte sind nur durch Entlehnung aus dem erfahrungsmäßigen Vorstellungskreise begreiflich zu machen. Wären sie absolut „rein", so wären sie nichts. „Intelligence, raison, volonté sont des manières d'être que nous ne connaissons que par la conscience de nous-mêmes."

Wir sehen, wie Fouillée immer wieder auf denselben Punkt zurückkommt, um Kant durch sich selbst zu bekämpfen und zu widerlegen.

§ 6. Kritik.

Was die von Kant unbeantwortet gelassene Frage anlangt, müssen wir Fouillées Kritik beipflichten. Wenn wir zur Verwirklichung der Maxime übergehen, so dürfen wir von der psychologischen Tatsache nicht absehen. Auch Kant scheint dieser Schwierigkeit bewußt zu sein, da er selbst sagt: „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein den sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihrem Prinzip gemäß zu bestimmen."[1] Damit gesteht er selbst die Unmöglichkeit ein, mit dem bloßen Gedanken, der selbst nichts Sinnliches enthält, eine Handlung hervorzubringen. Die Sittlichkeit steht als solche für sich fest; denn weiter sagt Kant: „so viel ist nur gewiß, daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert . . . sondern daß es interessiert, weil es für uns alle Menschen gilt, da es aus unserem Willen als

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 102.

Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist“[1]. Die Hauptfrage ist nun nicht das Faktum des Sittengesetzes, sondern seine Erfüllung durch die bloße Vorstellung allein. Dadurch gerät Kant in Widerspruch mit dem psychologischen Grundgesetz, das folgendermaßen lautet: „Vorstellung ohne Gefühle, Gefühle ohne Streben und Streben ohne Bewegung gibt es nicht“[2]. Auch in der einfachsten Vorstellung eines Dreiecks oder Kreises treffen wir diese Faktoren als unzertrennlich an. Man kann eine ideelle Bewegung des Auges oder der Hand, eine ideelle Zeichnung, eine Reihe von willenserfüllten Tätigkeiten in diesen Vorstellungen entdecken. Auch dem kältesten Mathemathiker ist es unmöglich, Begriffe von Figuren ohne jede Beimischung von Lust oder Unlust oder auch von ästhetischen Elementen zu haben[3]. Denken, Fühlen und Wollen bilden einen einheitlichen Bewußtseinszustand, und in diesem Sinne hat Fouillée Recht, wenn er das Gefühlsmoment auch für die Realisierung des Sittengesetzes hervorhebt. Es scheint, daß Kant sich über dieses Gesetz nicht völlig klar gewesen sei; denn nur so kann man sein Beharren bei der Meinung einer Ausführung der sittlichen Handlung durch den bloßen intellektuellen Gedanken und auch das Eingeständnis dieser Unerklärbarkeit verstehen. Auch Schiller spielt in seinem Epigramm hierauf an, wenn er sagt:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“[4]

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 103.

[2] Evol. der Kraft-Ideen, S. 149; vgl. noch Wundt, Physiologische Psychologie, Bd. III, S. 243; vgl. noch Barth, D. Elemente d. Erziehungs- u. Unterrichtslehre, S. 49, 51.

[3] Evol. der Kraft-Ideen, S. 154.

[4] Orestano, Der Tugendbegriff bei Kant, S. 38, bemerkt hier: das Epigramm trifft aber nicht zu, weil man sich bei Kant weder von Lust noch von Abscheu beeinflussen lassen, sondern von allen Gefühlen absehen soll. Kritik d. praktischen Vernunft, S. 89, . . . aber das ist doch il nucleolo del problema, ob man von dem Gefühl überhaupt absehen kann.

Man könnte einwerfen, daß auch Kant das Gefühl der Achtung fürs Gesetz als Triebfeder gelten läßt. Dieses Gefühl aber wird nicht als etwas Konstitutives in die Handlung aufgenommen, sondern vielmehr als Reaktion gegen die Ausschließung der sinnlichen Neigungen und als Folge der Erhabenheit des Sittengesetzes. Kant sagt: „Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein desselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird.“ [1] Er sucht weiter zu erweisen, daß die Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl ist, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird! [2] Und daß sie „kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbst gewirktes Gefühl ist“. [3] Dadurch will Kant das Gefühl von der Achtung ganz und gar ausschließen, denn ein intellektuelles „Gefühl“ ist ihm ein „Widerspruch“, weil alles Gefühl sinnlich ist [4]. Diese Definition aber verstößt gegen das oben erwähnte psychologische Gesetz, das durch die moderne Psychologie festgestellt worden ist [5].

Was die Verallgemeinerung der Maxime betrifft, so ist zu bemerken, daß die Handlungen, die als unsittlich betrachtet werden, sich nicht durch logische, sondern durch faktische Gegensätze aufheben lassen. Nicht die logischen Widersprüche, sondern die wirklichen Tatsachen zeigen uns die Unmöglichkeit der Verallgemeinerung des Unsittlichen, und in diesem Sinne hat Fouillée Recht, wenn er die realen psychologischen und sozialen Wirkungen betont. Nur geht Fouillée etwas zu weit, wenn er sagt: „La typique de Kant est souvent fictive“ [6]. Oder: „Dans l'ordre de la nature,

[1] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 31.
[2] Ebenda S. 90, 96.
[3] Grundl. 31.
[4] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 90, 141; vgl. noch Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Vorrede S. 213.
[5] Vgl. Barth, D. Elemente d. Erziehungs- u. Unterrichtslehre, S. 50, 51.
[6] Critique des systèmes, S. 221.

pris pour type de l'ordre moral, l'universel devient evidemment impossible, et on est obligé de ce contenter du général; de là une casuistique assez délicate"[1]. Die Lüge könnte, nach Fouillée, in diesem Falle als sittlich betrachtet werden, wenn sie unter bestimmten Umständen ein sittliches oder heroisches Ziel verfolgt[2]. Daß Kant dies nicht zugeben würde, steht außer allem Zweifel. Er findet nicht Worte genug, um auch die Notlüge zu brandmarken. Kant hätte natürlich Fouillée geantwortet, wie er auch zu seinen Lebzeiten dem Franzosen Benjamin Constant entgegnete, daß die Wahrhaftigkeit eine Pflicht nicht gegen andere, sondern lediglich gegen uns selbst sei; niemand habe ein Recht auf Wahrheit, wir aber seien die Wahrhaftigkeit uns selbst und nur deshalb auch jedem anderen schuldig[3]. Nicht ohne Recht also sagte Schiller, daß in der Kantischen Moralphilosophie die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen sei, die alle Grazien davon zurückschrecke[4].

Fouillée verwirft ferner den kategorischen Imperativ, weil er ein leerer Begriff sei oder weil „la raison pure devient par métamorphose tout d'un coup infaillible, des qu'au lieu de vouloir expliquer elle se contente d'ordonner: Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas"[5]. „Kant persiste," heißt es weiter, „à faire du devoir un impératif categorique, un ordre absolu, une loi despotique émanée d'un Sinaï intelligible"[6]. „Le Kantisme est la religion hors des limites de la raison; Kant est le plus sublime et le dernier des Péres de l'Eglise"[7]. Sätze solchen Inhalts, die bei

---

[1] Critique des systèmes, S. 218.

[2] Ebenda S. 221.

[3] Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten, S. 279; vgl. noch K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. V, S. 188.

[4] Schillers philos. Schriften in Philos. Bibl., Bd. 103, S. 130, 131.

[5] Critique des systèmes, S. 136.

[6] Ebenda S. 236.

[7] Ebenda S. 504; vgl. noch La Morale des Idées-forces, S. 264: La morale de Kant est trop huguenote et qui plus est, trop prussienne; il semble, au premier aspect, que se soit le militarisme transporté dans l'ordre moral.

Fouillée wie bei Schopenhauer oft genug vorkommen, beweisen, wie sehr Fouillée das moralische Sollen verkannte. Schon Kant hatte das Bewußtsein eines tiefen Gegensatzes zum Dekalog und einen Vergleich mit ihm hätte er sehr entschieden zurückgewiesen. Er sagt: „Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein, nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet, welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne“ [1]. Oder an anderer Stelle: „Diese Staatsverfassung (Judentum) hat Theokratie zur Grundlage (sichtbar eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott erteilter Instruktionen rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch tut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung“ [2]. Die zehn Gebote sind in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christentum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden“ [2]. Die Notwendigkeit des Sollens entspringt bei Kant nicht aus einer Forderung oder einem Zwang, über den man absolut nicht Rechenschaft zu geben vermag. Man begegnet sehr oft in französischen Werken über Kant einer Art Protest gegen den Kantischen Ausdruck: „sic volo, sic jubeo“ [3]. Wir könnten als Antwort auf alle diese Einwände die Bemerkung von Delbos anführen, der da sagt: „Mais le sit pro ratione voluntas ainsi ajouté ou

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 22.

[2] Ebenda S. 125.

[3] Vgl. dazu P. Janet, La Morale, S. 43; E. Faguet, La Démission de la morale; Belot, Etudes de morale positive; Cresson, La Morale de Kant; Guyau, Sittlichkeit ohne Pflicht; J. Bourdeau, La Philosophie affective, S. 132, 133.

sous-entendu, c'est-à-dire l'identification du devoir à un décret absolu est une interprétation de la pensée Kantienne tout à fait inexacte, même quand on la rencontre chez des adeptes de l'impératif catégorique. Le sic volo, sic jubeo ne s'adresse qu'a la sensibilité, à laquelle et à l'encontre de laquelle il signifie la loi de la raison"[1]. Es ist ein Wertbewußtsein, das dieser Begriff ausdrückt. Eine Ethik ohne Sollen kann nicht bestehen, wenn wir die Ethik von der Psychologie unterscheiden wollen. Und ist es nicht das Sollen Kants, aus dem die moderne Werttheorie, der auch Fouillée einen Platz in seiner Moral einräumt, hervorgegangen ist und ihre Entwicklung genommen hat?[2]. Im Begriff der Wertschätzung liegt unmittelbar enthalten ein Streben nach Erreichung des Wertvollen, also ein Wollen, und damit weiterhin ein Sollen, sofern in diesem der Wille in der Konsequenz seines Wollens sich selbst ein bestimmtes Verhalten vorschreibt. Jede Wertschätzung hat also unvermeidlich ein Sollen zur Folge, wie umgekehrt jedes Sollen eine Wertschätzung voraussetzt. Im Grunde erkennt auch Fouillée den kategorischen Imperativ an, nämlich dort, wo er vom Streben nach einem höheren Dasein oder vom Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und widerstrebenden Wollungen spricht. „La conception de cet idéal," sagt er, „devient d'abord, sous forme impersonnelle, celle de ce qu'il faut faire, puis celle de ce que nous devons faire personnellement; aussi a-t-elle fini par acquérit, dans la conscience humaine, l'apparence d'une loi impérative." Und weiter: „L'impératif est cette force inhérente à l'idée la plus haute que nous puissions concevoir, idée impérieuse par rapport aux idées inférieures et qui pourtant, en elle-méme est une idée de libération, non de sujétion"[3]. Aber angenommen, Fouillée habe Kants kategorischen Imperativ, um über die

[1] Delbos, La Philosophie pratique de Kant, S. 354.

[2] T. Lessing, Studien zur Wertaxiomatik, S. Xf., Leipzig 1914; vgl. C. Ehrenfels, System der Werttheorie, II. Bd., S. 2f., Leipzig 1897.

[3] La Morale des Idées-forces, S. 191, 192.

Grenzen der Wissenschaft nicht hinauszugehen, durch einen restriktiven und persuasiven Imperativ als eine notwendige Folge des Relativitätsprinzips der Erkenntnis ersetzen wollen, so können wir das Dasein des kategorischen Imperativ in unserem Bewußtsein dennoch nicht verleugnen. Wenn wir diese Tatsache auch nicht durch eine adäquate Erkenntnis, wie nämlich der Imperativ in unserem Bewußtsein entstehe, uns zu erklären vermögen, so können wir doch seinen eigentümlichen Charakter, wie er sich im Heros, im Märtyrer und Heiligén offenbart, unmöglich erkennen. Auch ohne auf diese transzendente himmlische Kraft zurückgreifen zu wollen, durch die Fouillée gegen Renouvier den kategorischen Imperativ zu interpretieren sucht[1], läßt er sich bei Kant rechtfertigen durch die ihm innewohnende Positivität für den Fortschritt des Vernunftmenschen als sittliches Wesen. Es bleibt ganz unaufgehellt, wie Fouillée die Ideekräfte der Sittlichkeit mit dem persuasiven und restriktiven Imperativ in Einklang bringen will. Entweder sind sie Ideenkräfte, die einen sittlichen Wert ausdrücken und wobei sie gegenüber den verschiedenen Hemmungen einer unbedingten Forderung bedürfen, oder sie sind schon an sich verwirklichte Ideen, die unserer Mitwirkung nicht mehr bedürfen, in welchem Falle es unrichtig wäre, von Ideen als Kräften zu reden.

Was den Inhalt der Pflicht anbelangt, so ruht die Behauptung „der Mensch ist Selbstzweck" bei Kant auf der Tatsache, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist. Damit ist ein Wesen gemeint, welches Intelligenz und Wille besitzt. Die Neigung hat nach Kant so wenig absoluten Wert, daß ein jeder wünschen muß, von ihr befreit zu werden. Demnach ist der Wert aller Gegenstände, die durch unsere Neigung erworben werden können, relativ. Von allen Wesen aber, deren Dasein durch die Natur bedingt ist, können die Vernunftlosen wegen ihres Unvermögens, sich selbständig zu bestimmen, nur als Mittel

[1] Critique des systèmes, S. 102 ff.

angesehen werden und heißen daher Sachen. Vernünftige Wesen heißen dagegen „Personen", weil schon ihre Natur sie als Zwecke an sich selbst auszeichnet, d. h. als etwas, das nicht bloß gebraucht werden darf, sondern einen Gegenstand der Achtung darstellt[1]. Jedes vernünftige Wesen setzt sich als Selbstzweck, indem es sich selber Zwecke setzt, und bestimmt sich insofern mindestens subjektiv selbständig, womit denn die Voraussetzung für eine reale Selbstbestimmung gegeben ist. Aus dieser Tatsache wird auch der kategorische Imperativ in der zweiten Formel abgeleitet. Er lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst"[2]. Dadurch hat Kant einen Begriff des 18. Jahrhunderts mit einem Inhalt erfüllt, nämlich den des Vernunftmenschen. Der Vernunftsmensch ist eine Persönlichkeit. Als Personen sind die Menschen objektive Zwecke, die niemals zum bloßen Mittel herabgedrückt werden dürfen. Durch Kant ist der Persönlichkeitsbegriff zu einer Lebensmacht geworden. Kant und Goethe haben ihn in die Literatur eingeführt. Der deutsche Idealismus hat durch Schiller, Fichte, Goethe, v. Humboldt diesen Begriff auf dem festen Grunde, den Kant gelegt hat, weiter ausgebaut[3]. Wir haben es also bei Kant nicht nur mit einer Voraussetzung, sondern mit der Begründung eines Begriffes zu tun, der für die Ethik von größter Bedeutung ist.

Die zweite Behauptung Kants, nämlich die Annahme des Sittengesetzes als eines Faktums der reinen Vernunft, will Fouillée nicht zugeben; denn Kant hätte diese Apriorität erst beweisen müssen. Nun nimmt allerdings Kant die Sittlichkeit als eine unzurückführbare Tatsache der reinen Vernunft an, ohne sie weiter an ein moralisches Gefühl oder an eine andre psychologische Tatsache oder

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 64.

[2] Ebenda S. 65.

[3] W. Schmidt, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant, S. 98.

an eine allgemein gültige Beschaffenheit der menschlichen Natur anzuknüpfen. Das Sittengesetz ist allgemein und notwendig, weil es sich a priori vor aller Erfahrung als „Faktum der reinen Vernunft“ in uns findet[1]. „Die objektive Realität des moralischen Gesetzes,“ sagt Kant, „kann durch keine Deduktion, auch nicht durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen, und also auch nicht, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so aposteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest“[2]. Oder weiter: „Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiermit ihr gebietendes Ansehen haben muß“[3]. Dadurch lehnt Kant entschieden den „moral sense“ der Engländer ab. Der Beweis dieser Voraussetzung fehlt bei Kant nicht. So spricht er z. B. von der „glücklichen Einfalt des gemeinen Menschenverstandes in moralischen Dingen“. Er scheut sich auch nicht, die skeptische, aber wohl berechtigte Frage aufzuwerfen, ob denn die Sittlichkeit nicht bloß eine „chimärische Idee ohne Wahrheit“ oder ein Hirngespinst wäre[4]. Kant aber begründet die Sittlichkeit kritisch, indem er sie auf die Autonomie des Willens und auf die Verallgemeinerung der Maxime stützt, die die Idee des Sollens möglich macht. Er geht weiter als Hume, der sich über die Sittlichkeit als solche sehr allgemein ausgesprochen hat. „Alle Menschen,“ sagt Hume,

[1] Vgl. auch Barth, Die Elemente der Erziehungs- u. Unterrichtslehre, S. 99.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 61.

[3] Ebenda S. 60.

[4] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 84.

„haben eine Ahnung von dem wahren Fundament der moralischen Regeln, betreffend die natürliche und bürgerliche Ordnung“[1]. Kant dagegen äußert sich weit positiver, indem er sagt: „Die reine praktische Vernunft, ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält“[2]. Noch deutlicher drückt Wundt diesen Kantischen Gedanken aus, wenn er sagt: „So verschieden die allgemeinen ethischen Standpunkte der Philosophen sein mögen, ihr Urteil über die Zwecke, die sittlich genannt werden, ist jedenfalls viel weniger veränderlich, und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe des sittlichen Bewußtseins nähert es sich vielleicht ebenso einer gewissen Konstanz wie das Urteil über logische Verhältnisse“[3]. Aber auch Fouillée verfährt nicht anders. Auch er nimmt das Faktum der Sittlichkeit als eine gegebene, unleugbare Tasache des Bewußtseins hin. „Un fait indéniable, le fait de consience, une idée indéniable et qui est elle-même un fait, l'idée-force de moralité, avec son action affective et sa puissance de réalisation, telles seront les bases de notre doctrine“[4]. Oder „La conscience même de soi, n'est pas une hypothèse, elle est, comme nous l'avons dit, un fait“[5]. Was Kant „Factum rationis“ nannte, ist für Fouillée zum „Factum conscientiae“ geworden.

Hören wir nun, wie Fouillée im Gegensatz zu Kant die Pflicht abzuleiten unternimmt. „Le devoir“ sagt er, „n'est pas non plus primitif en tant que devoir, comme l'admettent les Kantiens; il faut donc en dépit de Kant et de Fichte, le déduire“[6]. Man kann die Pflicht von dem obersten Ideal, das wir als Objekt des Willens, der Intelligenz und der Aktivität auffassen, deduzieren.

---

[1] Hume, Traktat über die menschl. Natur, Bd. II, S. 322.
[2] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 16.
[3] Wundt, Ethik, Bd. II, S. 109.
[4] La Morale des Idées-forces, S. II.
[5] Ebenda S. XVI.
[6] Ebenda S. 189.

Dies ist nichts weiter als das höchste Intelligible oder das höchste Gut (le suprême aimable), das unserem Willen und unserer Intelligenz entspricht. Darum soll es auch realisiert werden. Ebenso kann man nun die Pflicht an das Wahre oder an das Reale knüpfen. Das Sollen ist eine Kraft-Idee, die aus der fundamentalsten Wirklichkeit und Wahrheit, nämlich aus dem Vernunftwillen entspringt. „Ich soll" bedeutet mithin: Ich will das Universell-Ideale, das ich mir denke. „Le devoir", sagt Fouillée, „est donc un vouloir qui se pose, s'affirme et se conçoit comme vrai, intelligible, rationnel autant que réel." Nur unser Streben verwandelt das: „Ich will" in ein „Ich soll"[1]. Wenn also Fouillée die Pflicht von einem dem Menschen als Intelligenz und Willen entsprechenden Ideal ableiten will, so unterscheidet er sich wenig von Kant, der die Grundlage der Pflicht ähnlich auffaßt. Dem von Kant formulierten Imperativ setzt er einen ähnlichen entgegen: „Chaque membre d'une vraie société y doit être traité comme réciproquement moyen et fin"[2].

Einen weiteren Vorwurf macht er Kant wegen der Anwendung der Kategorien auf das Noumenon. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die spekulative Vernunft nicht mit der praktischen Vernunft gleichgesetzt werden darf. Wir wollen nun weiter zeigen, daß die Natur der theoretischen Erkenntnis und die der praktischen streng auseinander zu halten sind. Man kann diese Unterscheidung kurz so ausdrücken: die theoretische Erkenntnis bezieht sich auf das Sein, die praktische auf das Sollen. Wenn Kant also sagt, es werde etwas „in praktischer Absicht angenommen", so bedeutet das keineswegs „déterminer pour la pratique ce qui théoriquement et par la définition, est indéterminable", wie Fouillée die praktische Darstellung Kants zusammenfaßt, womit er sagen will, Kant hätte das in der „Kritik der reinen Vernunft" Vernichtete für die

[1] La Morale des Idées-forces, S. 191.
[2] Ebenda S. 126.

Praxis durch eine Hintertür wieder hereingelassen, obgleich es in der Tat im strengen Sinne vernichtet bleibt. Praktisch betrachtet liegt das Geltende auf anderer Grundlage. Kant sagt: „Dieses Bedürfnis ist nicht etwa ein hypothetisches einer beliebigen Absicht der Spekulation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauches in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nichts geschehen kann, was man sich für Absicht seines Tuns und Lassens unnachläßlich setzen soll“[1]. Die Ideen, für welche die Spekulation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, werden jetzt auf eine moralische Unterlage gegründet. Aus der Kritik der reinen Vernunft ergab sich, daß die Kategorien unabhängig von der Sinnlichkeit angewendet werden können. Der Grund für die Denkbarkeit des Noumenon durch die Kategorien wird in der Kritik der praktischen Vernunft angegeben. Ihre Bedeutung liegt besonders darin, daß damit die Freiheit als unbedingte Kausalität denkbar wird[2]. Die verneinte Möglichkeit der Anwendung der Kategorien auf das Noumenon hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis und jene angenommene Möglichkeit durch die praktische Vernunft laufen darauf hinaus, daß hier das Objekt mit dem Subjekt identisch ist. Oder wie Kant sagt: „Die praktischen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberste Prinzip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden, und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist“[3]. Es handelt sich hier also nur darum, festzustellen, daß die Vernunft einerseits nur als denkend,

---

[1] Kritik d. praktischen Vernunft, S. 3.
[2] Ebenda S. 65.
[3] Ebenda S. 80.

andrerseits als in ihrem Denken auch Realität habend betrachtet wird[1].

Fouillée hat weiter ganz recht, wenn er behauptet, daß Kant das Gewicht auf das Schaffen von Objekten durch die Idee legt und damit Ideen-Kräfte einführt. Nur bemerkt er, daß diese Ideen richtiger „Idées-limites" genannt werden sollten, weil sie nicht theoretisch als real begründet sind. Man könnte aber den Vorwurf Fouillées umdrehen und sagen: daß die Theorie der Ideenkräfte bei Fouillée nur die Konstatierung einer psychologischen Tatsache bedeutet, daß nämlich eine Idee in uns zweifellos bestrebt sei, sich in die Tat umzusetzen. Die Hauptsache ist aber nicht ihre theoretische Begründung, sondern die Energie oder die wirkende Kraft, die man den sittlichen Ideen als solchen beimißt, und die psychologisch nicht erklärt werden kann.

Wir sehen, wie Fouillée im Grunde auf demselben Boden wie Kant steht.

§ 7. Schlußbetrachtung.

Ein Rückblick auf die Erkenntnisse der vorliegenden Untersuchung über „Fouillées Verhältnis zu Kant" führt uns dazu, diejenigen Punkte der Kantischen Philosophie noch einmal festzustellen, an die Fouillée angeknüpft hat. In der Theorie der Ideenkräfte geht Fouillée wie Kant von der Grundlage des Bewußtseins aus. Indem aber bei Kant einerseits nur denjenigen essentiellen Formen des Denkens eine Wirklichkeit zukommt, die auch kritisch begründet und durch die Erfahrung erwiesen sind, finden wir bei Fouillée keine Einschränkung der Ideensphäre.

In der Erkenntnistheorie sucht Fouillée Kants kritische Methode durch die Psychologie zu ergänzen. Er bemüht sich, die Grundlage der Erkenntnis und die Genesis der logischen Prinzipien zu determinieren. Der große Kampf gegen den Apriorismus führt ihn zu einem Kant diametral

[1] Vgl. noch Hägerström, Kants Ethik, S. 744.

entgegengesetzten Standpunkt. Was bei Kant als a priori gilt, wird von Fouillée als a posteriori angesehen und umgekehrt. Die Sinnlichkeit, die bei Kant als etwas Äußeres betrachtet wird, wird von Fouillée als originalstes und ursprünglichstes Produkt der Erkenntnis hingestellt. Da aber Fouillée unter dem a priori: „die ersten Bedingungen der Erkenntnis und der inneren Erfahrung überhaupt" mithin das Identitätsprinzip versteht, stimmt er teilweise mit Kants Apriorismus überein, wenn wir nämlich von den empirischen Eigenschaften des Raumes und der Zeit, die Kant mit den rein apriorischen vermengt, absehen und bloß die logischen Eigenschaften derselben betrachten, die in der Tat rein a priori sind. Auch die anderen Prinzipien, die wir oben hervorgehoben haben, insofern sie aus dem Identitätsprinzip gewonnen werden, sind a priori. Das Identitätsprinzip steckt in Kants „transzendentaler Apperzeption." Fouillée will aber nicht zugeben, daß das Identitätsprinzip oder das Kausalprinzip über der Erfahrung steht, sie sind bloß die ersten notwendigen Bedingungen der inneren Erfahrung. Man sieht also, daß Fouillée den erkenntnistheoretischen Apriorismus Kants durch den psychologischen Apriorismus zu ergäuzen sucht. Sein Fundamentalprinzip in der Erkenntuis ist nicht mehr das abstrakt-logische Denken wie bei Kant, sondern das wirkliche, „der Vernunftwille", aus dem alles abgeleitet wird.

In der Moralphilosophie knüpft Fouillée an Kants „Relativitätsprinzip der Erkenntnis" an und wendet es auf die Ethik an. „Le principe de la relativité de la science, par cela même qu'il est, selon le mot de Kant, limitatif de notre connaissance sensible, peut ainsi être limitatif de notre activité sensible"[1]. Statt mit Kant die Moral auf eine apriorische Grundlage der reinen Vernunft zu gründen, sucht er dem Realitivitätsprinzip konsequent zu bleiben, einerseits, um die Fehler der früheren Metaphysik zu vermeiden, andererseits,

[1] Critique des systèmes, S. 391.

um Kants Primat der praktischen Vernunft als unwissenschaftlich abzuweisen[1]. Dem moralischen Dogmatismus setzt er einen Skeptizismus oder die Cartesische Zweifelmethode entgegen. „Le doute spéculatif sur la valeur objective de l'idéal lui-même, non plus seulement sur la possibilté de son régne, nous semble être une condition de la moralité pratique"[2]. Besser können wir das verstehen, wenn wir Kants Argumentationen des „als ob" auch auf dem praktischen Gebiet gelten lassen. „Nous agissons comme si notre ‚raison pratique' commandait avec une valeur absolument objective, non parceque notre raison pratique commande avec une valeur absolument objective"[3]. Aus welchem Grund Fouillée von dem „Cogito ergo sum" auf ein „Cogito ergo sumus", worauf er großes Gewicht legt, schließen konnte, läßt sich nicht ohne weiteres einsehen, da er selbst sagt: „Nous concevons cependant les autres consciences et l'univers, mais sans pouvoir nous expliquer d'une maniére adéquate ni le sujet conscient, ni l'objet pensé, ni la transition du sujet à l'objet"[4]. Aber hier gerade scheint Fouillée seinen Hauptgesichtspunkt gefunden zu haben. Denn statt den vielen schon vorhandenen Hypothesen noch eine neue hinzuzufügen, die dieses Unerkennbare positiv zu begründen versucht, findet er in der Grenze unserer sinnlichen Erkenntnis einen starken Grund für die Beschränkung unserer sinnlichen Aktivität. Die Limitation unseres Egoismus scheint logisch berechtigt zu sein durch die Limitation unserer sinnlichen Erkenntnis. Und das ist auch nach Fouillée die logische Bedingung der Moralität überhaupt. Auf diese Weise sucht er die Fehler der alten Metaphysik und Ontologie zu vermeiden. Betrachten wir indes die Sache näher, so finden wir, daß das Relativitätsprinzip, das Fouillée in die Moral einzuführen

[1] L'Avenir de la metaphys. Conclusion.
[2] La Morale des Idées-forces, S. 369.
[3] Ebenda S. 371.
[4] Critique des systèmes, S. IX.

sich bemüht, weit größere Schwierigkeiten in sich birgt Denn wie kann ein Egoist seine selbstsüchtigen Handlungen beschränken, da er gerade gemäß diesem Prinzip nur innerhalb der Grenzen der sinnlichen Erkenntnis handeln würde. Fouillée sucht aber dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem er stillschweigend in dieses Unerkennbare eingreift und ihm eine positive Wendung gibt. „Sustine et abstine", wiederholt Fouillée nach der Stoa, aber die sinnlichen Handlungen werden eher kraft eines psychischen Faktors, der die Grundlagen alles Seienden bildet, eingeschränkt. „Omne individuum ineffabile," sagt Fouillèe. Das Unerkennbare wird hier nicht erkannt, wohl aber gefühlt. „Nous sentons," sagt er, „un lien profond de nous-mêmes avec tout être vivant ou, si l'on veut, une solidarité; mais ce n'est encore que celle de la vie, non de la sensibilité, de la pensée, de la volonté réfléchie"[1]. Wir sehen, daß Fouillée von seinem Relativitätsgefühl im Grunde nicht viel Gebrauch macht, sondern in allen Wesen einen (radikalen) allgemeinen Willen voraussetzt[2]. Dadurch nähert er sich unter einer anderen Form wieder dem intelligiblen Noumenon Kants. Da wir es bei Kant mit einer festeren Grundlage der Sittlichkeit zu tun haben, so sucht auch Fouillée seine Anschauung durch die Zuhilfenahme der Kraft-Ideen zu festigen. Wir finden diese Theorie auch bei Kant, wenn auch nur im Keime. Fouillée vertieft sie weiter und hat auf ihr ein neues System aufgebaut. Die unmittelbarste Tatsache für Kant ist der Begriff des Wertbewußtseins oder des Sollens, das eine unbedingte Verwirklichung verlangt. Bei Kant wird diese Verwirklichung des Sollens in dem kategorischen Imperativ ausgedrückt. Fouillèe dagegen äußert denselben Gedanken in dem Ausdrucke „Fiat idea". So begegnen sich denn beide in der unbedingten Forderung der Realisierung des „Sollens" welches das Fundament aller Ethik bildet.

[1] Critique des systèmes, S. 392.

[2] Ebenda S. 396.

Literaturverzeichnis.

Kants, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von der Berliner Akademie, Bd. III. Berlin 1904.
— Kritik der praktischen Vernunft, Éd. Kehrbach (Reclam).
— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Éd. Fritzsch (Reclam).
— Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig 1913.
— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von Kehrbach (Reclam).
— Prolegomena, hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig 1878.
— Metaphysik der Sitten, hrsg. von K. Vorländer. Leipzig 1907.
— Principiorum primorum . . . . . nova dilucidatio, hrsg. von Kirchmann. Leipzig 1878.
— De mundi sensibilis . . . . . forma et principiis, hrsg. von Kirchmann, Leipzig 1878.
— Ausgewählte kleine Schriften, hrsg. von H. Hegenwald. Leipzig 1914.
Fouillée, A., Histoire générale de la Philosophie. 13. Éd. Paris 1912.
— La Liberté et le déterminisme. 2. Éd. Paris 1883.
— Der Evolutionismus der Kraft-Ideen. Deutsch v. R. Eisler. Leipzig 1908
— L'Avenir de la Metaphysique fondée sur l'experience. Paris 1889.
— Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive. Paris.
— La Pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes. 2. Éd. Paris 1911.
— La Psychologie des Idées-forces. 2. Éd. Paris 1912.
— Critique des systèmes de morale contemporaine. 5. Éd. Paris 1906.
— La Morale des Idées-forces. 2. Éd. Paris 1908.
— Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain. Paris 1905.
— L'Idée moderne du droit. 7. Éd. Paris 1912.
— La Science sociale contemporaine. V. Éd. Paris 1910.
— Humanitaire et libertaire. Paris 1914.
— Éléments sociologiques de la Morale. Paris 1905.
— Esquisse d'une interpretation du monde, hrsg. von E. Boirac. Paris 1913.

Barth, P., Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Leipzig 1897.
— Die Elemente der Erziehungs- u. Unterrichtslehre. 2. Aufl. Leipzig 1908.
— Fragen der Geschichtswissenschaft aus d. Vierteljahrsschrift für Wissenschaft, Philosophie u. Soziologie. Separatabdruck.

Barth, P., Stoa. 2. Aufl. in Frommanns Klassiker. Stuttgart 1908.
Belot, Etudes de morale positive. Paris.
Bergmann, Die Philosophie Guyaus. Leipzig.
Baumann, Deutsche und Außerdeutsche Philosophie.
Bergson, Zeit und Freiheit. Jena 1911.
— Schöpferische Entwicklung. Jena 1912.
Bourdeau, La Philosophie affective. Paris.
Cohen, H., Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. Berlin 1910.
— Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1885.
Cresson, La Morale de Kant. 2. Éd. Paris 1904.
Delbos, La Philosophie pratique de Kant. Paris 1905.
Eisler, R., Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig 1907.
Faguet, La Démission de la Morale. Paris.
Guyau, J. M., La Genèse de l'idée de temps. Paris.
— Sittlichkeit ohne „Pflicht". Deutsch von Elisabeth Schwarz. Leipzig 1909.
Guyau, A., La Philosophie et la Sociologie d'Alfr. Fouillée. Paris 1913.
Hägerström, Kants Ethik. Leipzig 1902.
Hegler, A., Die Psychologie in Kants Ethik. Freiburg 1891.
Höffding, Moderne Pilosophen. Deutsch von F. Bendixen. Leipzig 1905.
— Der Kontinuitätsbegriff in der philosophischen Entwicklung Kants. Archiv f. Geschichte d. Philosophie, hrsg. von L. Stein. Bd. VII.
Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von Kirchmann. Heidelberg 1888.
— Traktat über die menschliche Natur. Deutsch von Lipps. Leipzig 1895.
Janet, P., La Morale. Paris 1875.
Joël, K., Der freie Wille. München 1908.
Liebmann, O., Kant und die Epigonen. Besorgt v. B. Barth Berlin 1912.
— Zur Analysis der Wirklichkeit.
Laaßwitz, K., Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit. Berlin 1883.
Locke, J., Über den menschl. Verstand. Kirchmann-Augabe. Berlin 1894.
Messer, A., Kants Ethik. Leipzig 1904.
Neumark, D., Über den Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer. Berlin 1896.
Orestano, Über den Tugendbegriff bei Kant. Palermo 1901.
Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. Berlin 1896.
Pasmanik, D., Fouillées psychischer Monismus. Bern 1899.
Pawlicki, Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte. Wien 1893.
Riehl, A., Die Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1904.
— Der philosophische Kritizismus. Bd. I. 2. Aufl. Leipzig 1908. Bd. II. 1887.
— Logik und Erkenntnistheorie in der Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg. Leipzig 1902.
Scheller, M., Die transzendentale und die psychologische Methode. Leipzig 1900.

Schmidt, W., Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Langensalza 1911.
Scotti, G., La metaphisica nella morale moderna. Milano 1903.
Simmel, G., Kant. Leipzig 1905.
Spranger, E., Die Grundlage d. Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnispsychologische Untersuchung. Berlin 1905.
Vaihinger, H., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. I, 1881. Bd. II, 1892. Stuttgart.
— Die Philosophie des „Als ob". Berlin 1911.
Volkelt, J., Kants Erkenntnistheorie. Leipzig 1879.
— Erfahrung und Denken. Hamburg und Leipzig 1886.
Wundt, W., Logik. II. Bd. 3. Aufl. Stuttgart 1908.
— Psychologie. X. Aufl. Leipzig 1909.
— Physiologische Psychologie. 3 Bde. 5. Aufl. Leipzig 1902.
— Ethik. II. Aufl. 2 Bde. Stuttgart 1905.
— Kleine Schriften. Leipzig 1910.
Windelband, Geschichte der Philosophie. Bd. II.

Revue philosophique. Besprechungen über Foulllées Werke.
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie u. Soziologie, hrsg. von P. Barth. Bd. 32, 28.

Lebenslauf.

Ich, Serban Jonescu, Sohn des Dorfpfarrers Joan Jonescu, bin am 19. Juni 1887 in Cernatesti-Buzau (Rumänien) geboren und bin griechisch-katholischer Konfession. Ich empfing den Elementarunterricht auf der Staatsschule in Buzau. Vom Herbst 1899 an besuchte ich auf Staatskosten sieben Jahre die höhere Pfarrerschule „Seminarul Veniamin" in Jassy. Im Jahre 1906 habe ich die Reifeprüfung bestanden. In demselben Jahre habe ich auch das Examen für die Erlangung des Volksschullehrerdiploms bestanden. Später erwarb ich auch das Bakkalaureatsdiplom (klass. Abteilung) vom Lyzeum „Sf. Sava" in Bukarest. Vom Herbst 1907 bis 1911 studierte ich Theologie an der Universität Bukarest. Im Jahre 1911 bestand ich die Lizenz-Prüfung für Theologie. Im Oktober desselben Jahres kam ich nach Leipzig, um Philosophie zu studieren. Ich hörte hier sechs Semester bei den Herren Professoren Wundt, Volkelt, Barth, Spranger, Bücher, Stieda. Außerdem war ich vier Semester Mitglied des philosophischen Seminars, zwei des philosophisch-pädagogischen Seminars und ein Semester des volkswirtschaftlichen Seminars.

Allen meinen hochverehrten Herren Professoren fühle ich mich zu Dank verpflichtet, insbesondere gestatte ich mir, Herrn Professor Dr. Barth für die Anregung und Förderung vorstehender Arbeit meinen herzlichsten Dank auszusprechen.